

LOS ORIGENES DE EUROPA

por

CRISTOPHER DAWSON

Profesor de Historia de la Cultura
en el University College . Exeter.

TRADUCCION

DE

FRANCISCO ELIAS DE TEJADA

Catedrático de Universidad

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
BIBLIOTECA

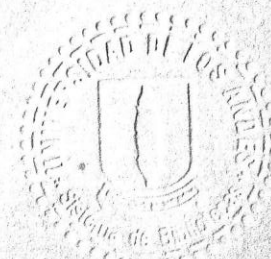
Favor no escribir ni subrayar
los libros y revistas Gracias
Sistema de Bibliotecas

Universidad de los Andes



PEGASO

MADRID

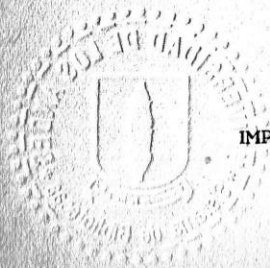


12064

ES PROPIEDAD. QUEDA HECHO EL DEPÓSITO QUE MARCA LA LEY.
COPYRIGHT BY. "EDICIONES PEGASO". MADRID. 1945.

INDICE DE MATERIAS

IMPRESA BIOSCA. CASTELLÓ, 65. TEL. 62558. MADRID



CA
140-
D187

LOS ORIGENES DE EUROPA

INDICE DE MATERIAS

	<u>Págs.</u>
Introducción	I
 PRIMERA PARTE.—LOS CIMIENTOS.	
Capítulo I.—El Imperio romano	15
” II.—La Iglesia Católica	39
” III.—La tradición clásica y el cristianismo	63
” IV.—Los bárbaros	83
” V.—Las invasiones bárbaras y la caída del Imperio de occidente	97
 SEGUNDA PARTE.—MODELOS ORIENTALES.	
Capítulo VI.—El imperio cristiano y el nacimiento de la cultura bizantina	121
” VII.—El despertar del oriente y la sublevación de las nacionalidades sometidas	143
” VIII.—La aparición del Islam	155
” IX.—La expansión de la cultura musulmana	169
” X.—El renacimiento bizantino y el revivir del Imperio de Oriente	191

TERCERA PARTE.—LA FORMACION DE LA CRISTIANIDAD OCCIDENTAL.

	Págs.
Capítulo XI.—La iglesia occidental y la conversión de los bárbaros	211
” XII.—La restauración del imperio de occidente y el renacimiento carolingio	237
” XIII.—La época de los vikingos y la conversión del norte	257
” XIV.—Los primeros pasos de la unidad europea.	279
Conclusión	308
Índice alfabético	317
Bibliografía	329

INTRODUCCION

N O creo yo sea necesario justificar la composición de este libro acerca del período generalmente conocido como la “edad tenebrosa”, pues, pese a los progresos realizados en todos los campos de la historia medieval y no obstante el creciente interés por la cultura de aquel tiempo, ésta queda todavía como materia olvidada y despreciable. Los ulteriores siglos del Medievo, por ejemplo el undécimo o el décimotercero, han tenido cada uno de ellos un carácter propio y peculiar; en tanto que la mayoría de los transeurridos entre la caída del Imperio romano y la conquista normanda (*), ofrecen un perfil confuso y sin contornos precisos, carente de fuerza real para clavarse en nuestras mentes. Así, por ejemplo, hablamos de la Inglaterra anglosajona como si fuera un todo único a lo largo de los años, olvidando que entre la época de San Eduardo el confesor y la conquista anglosajona media un abismo semejante al que la separa de los tiempos de Cromwell y de Mazarino, o al que aparta nuestros días de los de Chaucer y Eduardo III.

Y, en realidad, fué una edad que sufrió mutaciones más repentinas que ninguna otra de las de la historia de la ci-

(*) De Inglaterra en 1066. Nótese que el autor se dirige a un público inglés. (Nota del traductor.)

vilización europea; en efecto, como recalco en el título, fué la edad creadora por excelencia, ya que no formó esta o aquella manifestación cultural, sino la misma cultura, la raíz y la base de todos los logros culturales posteriores. Edad que nos resulta difícil comprender y apreciar, en parte debido a la naturaleza creadora de su actividad. Fué un proceso orgánico interno que no se manifiesta en llamativos resultados exteriores, por lo cual carece de la atracción superficial de las épocas de brillante expansión cultural, como el Renacimiento o el siglo de Augusto.

Porque no son los períodos “tranquilos” de la historia los más dignos de estudio. Uno de los grandes méritos de la historia es que nos saca de nosotros mismos —lejos de los hechos no discutidos— y nos descubre una realidad que de otro modo desconoceríamos. Tiene efectiva eficacia elevar nuestra mente a una época totalmente diversa de la que conocemos, a un mundo distinto pero no menos real; porque el que llamamos el “mundo contemporáneo” es el mundo de una generación, mientras que culturas del tipo de las bizantina o carolingia son mundos de vida varias veces secular.

La historia debe ser la gran correctora de este “aldeanismo temporal”, de ese *parochialism in time* que Bertrand Russell ha señalado con razón por uno de los grandes vicios de nuestro tiempo. Desgraciadamente, la historia ha sido escrita demasiado a menudo con un espíritu harto distinto. Los historiadores modernos, especialmente los ingleses, han tendido con frecuencia a medir al pasado con los módulos del presente, viendo en la historia un movimiento inevitable de progreso que culmina en el actual estado de cosas. Todavía puede justificarse tal proceder en autores como M. C. Wells, que busca dar al hombre moderno un transfondo histórico y las bases de su concepción del mundo; pero incluso en el mejor de los casos esa manera de escribir la historia es fundamentalmente antihis-

tórica, ya que implica la subordinación del pasado al presente, y en vez de liberar a la mente del aldeanismo, ensanchando el horizonte intelectual, da pie a la autosantificación farisaica de los historiadores *whigs*, o, lo que es todavía peor, a la autosatisfacción de los modernos filisteos (1).

Existe, naturalmente, el peligro contrario de utilizar a la historia como arma *contra* los tiempo nuevos, bien a causa de una idealización romántica del pasado, bien por motivos interesados de propaganda nacional o religiosa. De estas razones, la última es la más respetable, ya que, en definitiva, el romántico trata a la historia como un fin en sí misma; y de hecho, es a los historiadores románticos a quienes somos acreedores de los primeros intentos de estudiar a la civilización medieval por sí propia mejor que como medio para algo. Los historiadores propagandistas, por su parte, movidos por motivos de carácter extrahistórico, tienden sin darse cuenta a falsificar la historia en provecho de criterios preconcebidos. Tal es el peligro a que se hallan expuestos constantemente los historiadores católicos de la edad media, desde el instante en que el renacer romántico llevó a un primer plano la concepción del medievo como “edad de la fe” y de la cultura medieval como la plasmación social de los ideales católicos. No ocurrió así anteriormente, e historiadores católicos, cual Fleury, se extraviaron a menudo por la senda contraria al adoptar los lugares comunes del post-renacimiento contra la barbarie “gótica” y la ignorancia propias de la “edad tenebrosa”. En los últimos ciento y pico de años ciertamente ha existido entre los escritores católicos la tendencia a transformar la historia en una rama

(1) Aun es inferior el bajísimo nivel manifestado por aquellos escritores contemporáneos que consideran al pasado como una especie de casa de fieras llena de bichos raros, cuyas peculiaridades son mostradas al público por el biógrafo-expositor mediante el pago de determinada cantidad.

de la apologética y a idealizar la civilización medieva con miras a exaltar sus ideales religiosos, sin que en la práctica logre sus fines esa manera de escribir la historia, porque tan pronto como el lector concibe sospechas sobre la imparcialidad del historiador desconfía sea cierta cada una de las cosas que lee.

Por otro lado, sin embargo, es imposible comprender la cultura medieval si no se simpatiza y estima a la religión de los tiempos medios, punto en el cual los escritores católicos llevan una ventaja indiscutible. Para los historiadores seculares, la alta edad media debe por fuerza aparecer todavía como edad oscura, época de barbarie carente de cultura y literatura seglares, condenada a disputas ininteligibles o a dogmas incomprensibles, cuando no a guerras salvajes sin justificación política o económica. Mas para los católicos no son tan oscuros los días que vieron la conversión de Occidente, la formación de la civilización cristiana y la creación de un arte y una literatura bajo el signo de la cruz. Sobre todo es la edad de los monjes, una edad que comienza con los Padres del desierto y concluye con el gran movimiento de reforma monástica, que se simboliza en los nombres de Cluny en Occidente y el monte Athos en Oriente. Los nombres más señeros de la época son nombres de monjes: San Benito y San Gregorio, los dos Columbanos, Beda y San Bonifacio, Alcuino, Rabano Mauro y San Dunstan, siendo los monjes los autores de los mayores resultados culturales, tanto por lo que toca a la conservación del saber clásico cuanto en lo que respecta a la conversión de los pueblos nuevos y a la formación de nuevos centros de civilización en Irlanda, en Nortumbria y en el imperio carolingio.

Es muy difícil para quien no sea católico darse cuenta cabal de lo que significa esa magna tradición. Y, de hecho, ha habido muy pocos estudiosos que, como Heinrich Gel-

zer (1), lograran una valorización intuitiva del ideal monacal, guiados por su pasión hacia los estudios bizantinos o medievales. Tales casos son raros; por regla general, para el tipo corriente del historiador seglar el monacado permanece como un algo extraño e incomprensible, un fenómeno parejo al lamaísmo del Tibet o a los sacerdotes sumerios. Mientras que para el católico la institución monástica forma aún parte integrante de su mundo espiritual. La *Regla* benedictina regula hoy vidas humanas ni más ni menos que en tiempos de Beda. Hay hombres que todavía rezan los mismos oficios divinos y siguen idénticos ideales de disciplina y contemplación. Con lo que la tradición monástica viene a ser un puente vivo por el cual podemos pasar a la otra orilla de aquella extraña sociedad antediluviana del siglo VI, sin perder del todo el contacto con el mundo en que vivimos.

Lo que incluso tiene poca importancia al lado del entendimiento de la fe, que fué el resorte último de aquella edad. Si fué una edad de fe, no lo fué meramente a causa de su externa profesión religiosa; ni mucho menos debe inferirse que los hombres de aquella época eran más morales, más justos o más humanos, en sus relaciones sociales y económicas, que los hijos de nuestro siglo. Más bien porque no tenían fe en ellos mismos o en las posibilidades del esfuerzo humano, sino que ponían su confianza en algo más que la civilización, en algo fuera de la historia. No cabe duda que es una actitud en la que hay mucho de común con las grandes religiones orientales, pero diferenciándose radicalmente de ellas en que no conduce al quietismo ni a un fatalismo ante los acontecimientos exteriores, sino más bien a una intensificación de la actividad social. Los cimientos de Europa fueron echados entre temores,

(1) Vide sus *Pro monachis*, impreso en sus *Ausgewählte Kleine Schriften*, y el prólogo que su hijo pusiera a este libro.

flaquezas y sufrimientos, unos sufrimientos que difícilmente podemos hoy concebir, ni siquiera tras las amarguras de los últimos dieciocho años (*); no obstante lo cual, el sentimiento de desesperación, de impotencia sin límites y de abandono que las calamidades de la hora provocaban, no era incompatible con aquel espíritu de valor y confianza que inspiró a los hombres esfuerzos heroicos y acciones sobrehumanas.

Tal fué el espíritu de los grandes hombres, hacedores de la nueva edad; de San Agustín, que vió la vanidad y la pequeñez del culto al poderío humano; de San Benito, que forjara un asilo de paz y orden espiritual en medio de las calamidades de las guerras góticas; de San Gregorio, que echó sobre sus hombros la carga de los cuidados de todo el mundo cuando la civilización caía en escombros a su alrededor; de San Bonifacio, que, presa de acobardamiento y desilusión profundos, supo consagrar su vida al ensanchamiento de la grey cristiana.

Diem hominis non desiderari: tal es la convicción raigada de la época, convicción difícil de apreciar para los modernos que juzgan la historia *sub specie humanitatis*, ya que el "día del hombre" es el solo objeto posible para un adecuado culto al hombre. No obstante, para quien no comprende esta idea clave, los logros más elevados y permanentes de este tiempo serán tan ininteligibles como lo sería un monasterio budista para un hombre de negocios de la época victoriana. Estamos separados del pasado europeo por una barrera espiritual y obligados a estudiarlo desde lejos con la curiosidad desinteresada con que un arqueólogo desentierra los restos de una cultura muerta.

Por tanto, si los lectores no religiosos sintieran que se ha concedido en este libro una desmedida importancia a las cuestiones teológicas o eclesiásticas, tengan presente

(*) El prólogo de este libro fué escrito para la primera edición, publicada en 1932. (Nota del traductor.)

que no es dable comprender el pasado sin entender las cosas en que los hombres del pasado habían colocado su ilusión. El hecho mismo de que esas cosas sean aún cuestiones de interés para los teólogos ha traído su olvido por los historiadores, con la consecuencia de que estos últimos dedican mayor amplitud a movimientos secundarios que tengan algún punto de contacto con las mentes del día que a las cosas que tuvieron vital interés para los hombres del pasado y que informaron lo mismo su vida interior que sus instituciones sociales y sus actuaciones concretas. Cuando he alargado la consideración de estos temas no ha sido para demostrar un argumento teológico ni para justificar un punto de vista religioso, sino para explicar el pasado. Este libro no es una historia de la Iglesia, ni una historia del cristianismo, sino una historia de la cultura, de la civilización particular que es nuestra propia predecesora. El mundo de la alta edad media es el mundo de unos de nuestros antepasados no muy lejanos; el mundo de que venimos y que ha formado nuestra esencia nacional. Muchos de nosotros llevamos venas o sangre de los fautores del mundo medieval (1).

Los modernos hombres de ciencia insisten con razón en subrayar cómo la existencia del hombre moderno está influida por la herencia del pasado prehistórico. Mas, si esto es verdad por lo que se refiere a nuestros remotos antepasados neolíticos, lo es con mucha mayor razón en cuanto a los antecesores inmediatos cuya mano moldea todavía directamente nuestras vidas y determina los mismos vocablos que hablamos y los nombres de los sitios en que vivimos. Pues éste fué el período en el que la milenaria tradición prehistórica de nuestra raza sale a la luz clara de

(1) Una simple ojeada sobre los libros que tratan de genealogías reales muestra que una parte considerable de las clases medievales inglesas tienen títulos para pretender descender no ya de Eduardo III o de Enrique II, sino de Carlomagno y de San Wladimiro, de Boleslao de Polonia y de los jefes vikingos.

la historia y adquiere consciencia de sí misma al ponerse en contacto con una civilización superior. Sin este proceso creador no existiría esto que es la civilización europea, porque civilización no es un abstracto concepto intelectual por el estilo de la "civilización" de los filósofos dieciochescos, sino un organismo social concreto, poseedor de una realidad tan cabal y mucho más importante que las unidades nacionales de que hablamos a cada paso.

El hecho de que muchos no se den cuenta de la verdad se debe sobre todo a que la historia moderna ha sido escrita en la mayoría de los casos desde un punto de vista nacionalista. Algunos, entre los más grandes historiadores decimonónicos, fueron a la par apóstoles de la religión nacionalista, y muy a menudo sus historias son manuales de propaganda nacional. Lo que aparece claro en los historiadores filosóficos, teñidos de la idealización hegeliana del Estado como expresión suprema de la Idea universal, así como en escritores del tipo de Treitschke y Froude, representantes de un nacionalismo puramente político. A lo largo del siglo XIX este movimiento caló en la conciencia popular y produjo la concepción que de la historia tiene el hombre medio. Se filtró desde la universidad a las escuelas elementales y desde los profesores a los novelistas y periodistas. Con la consecuencia de que cada nación pretende ser por sí misma una unidad cultural y poseer una autosuficiencia espiritual de que en realidad carece. Cada una considera su participación en la tradición europea como un resultado original que nada debe al resto, importándosele un ardite de los cimientos comunes en que arraigó su propia tradición individual. Y esto no es un error meramente académico, sino que ha minado y viciado toda la vida internacional de la Europa contemporánea. Tiene su némesis en la guerra europea, que significa para la vida de Europa una escisión mucho mayor que todas las numerosas guerras anteriores, y cuyas consecuencias se perci-

ben hoy en día en las exasperadas rivalidades nacionales que están acarreando la ruina económica de todo el continente.

No es que falten a la fecha pensadores que se den cuenta de semejante estado de cosas, pero, salvo raras excepciones, hacen tan poco mérito de la tradición europea como sus contrarios. Colocan su fe en un internacionalismo abstracto, sin base histórica, con lo que provocan nuevos estallidos de sentimientos nacionalistas, en muchos aspectos más exagerados que ninguno de los del siglo XIX.

Lo malo del nacionalismo no está ni en su lealtad a las tradiciones del pasado ni en su defensa de la unidad nacional o del derecho de autodeterminación. En lo que yerra es en identificar esta unidad nacional con la última y abarcadora unidad de cultura, que es algo supranacional.

Los cimientos últimos de nuestra cultura no están en el Estado nacional, sino en la unidad europea. Verdad es que semejante unidad no ha plasmado hasta ahora en una forma política, y tal vez nunca pueda hacerlo; pero ello no impide se trate de una sociedad real, no de una abstracción intelectual, y que sólo gracias a su comunión en esta sociedad las distintas culturas nacionales han logrado ser lo que hoy son.

Es indudable que resultó fácil perder el sentido de esta unidad durante los siglos xviii y xix, cuando la civilización europea había alcanzado tal prestigio que parecía no tener rivales y coincidir con la civilización en general. Pero hoy las cosas han cambiado mucho, cuando la hegemonía de Europa está amenazada por todos lados; cuando Rusia y América no pueden seguir siendo tenidas por extensiones coloniales de la cultura europea, sino que principian a rivalizar con Europa tanto en población como en riqueza, y a desenvolver culturas independientes; cuando los pueblos de Oriente resucitan las viejas pretensiones de una civilización oriental, y cuando nosotros mismos an-

damos perdiendo la confianza en nuestras propias tradiciones.

Desgraciadamente, no hay quien defienda la causa de Europa. Cada Estado nacional ha creado millares de intereses gigantescos preparados para defenderle, y la causa del internacionalismo halla asimismo campeones en las huestes del liberalismo, del socialismo y de la finanza internacional. Hasta las gentes orientales han llegado a tener consciencia de sí mismas, siguiendo las trazas de los nacionalismos de Occidente y desarrollando una propaganda nacionalista calcada de sus modelos occidentales. Pero nadie ha pensado jamás llamar a Europa una nación, y la causa de Europa yace sumida en el olvido.

No obstante, si nuestra civilización ha de perdurar es necesario que se desarrolle una común conciencia europea y un sentimiento de su unidad histórica y orgánica. No se tenga miedo de que este sentimiento perjudique a la causa de la paz internacional u origine un recrudecimiento de hostilidades entre Europa y las culturas extraeuropeas. Lo que molesta al oriental es la pretensión arrogante de que nuestra civilización es la sola especie de civilización que tiene importancia, y es mucho más capaz de verla con buenos ojos si la mira como un todo espiritual y no, como al presente, a la manera de un incomprensible poder material que pugna por intervenir en sus esferas vitales. Si ha de ser creada alguna vez una verdadera civilización universal, no lo será ignorando la existencia de las grandes tradiciones culturales, sino más bien fomentando la mutua comprensión entre ellas.

Pero antes de que sea hacedero dar a la cultura europea el puesto a que es acreedora en la sociedad internacional del futuro, es preciso superar la errónea visión del pasado que ha llegado a ser moneda corriente durante el siglo último, y recobrar un sentimiento histórico de la tradición europea. Hemos de volver a escribir nuestra histo-

ria desde un punto de vista europeo y tomarnos el trabajo de entender la unidad de nuestra común civilización con el mismo afán que hasta aquí hemos dedicado al estudio de nuestra individualidad nacional. Eso es lo que yo he tratado de hacer de una manera elemental en el presente libro. No se trata de identificar la causa de la civilización con la de ninguna raza ni ningún pueblo, ni de exaltar a Europa a expensas de otras civilizaciones. Realmente, el período que he escogido es uno en el cual la cultura occidental era evidentemente inferior a la de sus grandes vecinos orientales y no gozaba del esplendor externo con que hoy nos impresiona. Sin embargo, por esta misma razón de que entonces era pequeña, débil y rudimentaria, creo es más fácil considerarla como un todo y comprender los diversos elementos que han cooperado a su formación. Es indudable que media un abismo entre el barbarismo del siglo VIII y la perfección mecánica del XX, pero no debe olvidarse que, por lo que afecta a las cosas externas de la vida, es aún mayor el que se abre entre el mundo de nuestros bisabuelos y el de Carlomagno. La vida social de hoy, pese a lo distinta que la hace su aspecto técnico, clava sus raíces en el pasado remoto, existiendo una hilación vital entre la moderna sociedad europea y la del alto medievo. Son dos momentos del mismo proceso, el cual no es producto de ciegas fuerzas materiales o económicas, sino, en grado no pequeño, una evolución orgánica que debe ser estudiada como un todo antes de que pueda ser comprendida parcialmente.

PRIMERA PARTE

LOS CIMIENTOS

EL IMPERIO ROMANO

ESTAMOS tan acostumbrados a basar nuestra visión del mundo y nuestra concepción íntegra de la historia sobre la idea de Europa, que resulta difícil hacernos cargo de qué clase de idea se trata. Europa no es una unidad natural, como lo son Australia o Africa; es el producto de un largo proceso de evolución histórica y caminar espiritual. Desde el punto de vista geográfico, Europa es simplemente la prolongación noroccidental de Asia, y posee menos unidad física que la India, China o Siberia; antropológicamente, es una mezcla de razas, y el tipo de hombre europeo representa una unidad más social que racista. Incluso en lo que respecta a la cultura, la unidad europea no es el fundamento ni el punto de partida de la historia de Europa, sino la última y no alcanzada meta hacia la cual dirigimos nuestros esfuerzos desde hace más de un milenio.

En los tiempos prehistóricos Europa carecía de unidad cultural. Era el lugar de cita de una serie de distintas corrientes culturales, las cuales provienen en su mayoría de las más elevadas civilizaciones del antiguo Oriente y que eran transmitidas a Occidente a través del comercio y de la colonización, o por un lento proceso de contacto. El Mediterráneo, el Danubio, el Atlántico y el Báltico fueron las vías principales por donde se canalizó la difusión cultural, y cada uno de ellos base a su vez de una evolución independiente, en ocasión propicia constituida en punto de partida de una serie de culturas locales.

Pero la creación de una verdadera civilización europea se debió no tanto al paralelismo y convergencia de

tales corrientes culturales cuanto a la formación de un solo centro de cultura superior que gradualmente dominó y absorbió los distintos grupos locales. Este movimiento arranca del Egeo, donde ya en el tercer milenio antes de Cristo se originó un centro cultural comparable más a las más elevadas civilizaciones del Asia occidental que a las culturas bárbaras de Occidente. Y sobre los cimientos de este núcleo primitivo surgió a la postre la civilización clásica de la antigua Grecia, verdadera fontana de la tradición europea.

Es de los griegos de donde sacamos los caracteres más distintivos del Occidente en cuanto opuesto a la cultura oriental: nuestra ciencia y filosofía, nuestra literatura y arte, nuestro pensamiento político y nuestras concepciones de la ley y de las instituciones de gobierno libre. Además, con los griegos nació por primera vez un sentido nuevo de la diferencia entre los ideales europeos y asiáticos, y de la autonomía de la civilización occidental. El ideal europeo de libertad vino al mundo en los días decisivos de la guerra con Persia, cuando las naves griegas y asiáticas chocaron en la bahía de Salamis y cuando los griegos vencedores elevaron tras la batalla de Platea un altar a Zeus, dador de la libertad.

Sin el helenismo, ni la civilización europea, ni incluso nuestra idea del hombre serían siquiera concebibles. La misma civilización griega estaba muy lejos de ser europea, en el sentido geográfico del vocablo; confinada al Mediterráneo oriental, mientras Asia menor jugaba un gran papel desde los comienzos de su desarrollo, la Europa continental, e incluso partes de la Grecia de tierra firme, quedaban fuera de su zona de influencia. A lo largo de su historia conserva este carácter intermedio, pues, aunque se extendió hacia el Oeste a Sicilia y la Italia meridional, su principal movimiento de expansión tuvo lugar hacia el Este, en Asia. El helenismo mece su cuna

en Jonia y concluye en Alejandría, Bizancio y Antioquía.

Extender esta tradición de superior civilización al Oeste fué la obra de Roma, cuya misión consistió en actuar como intermediaria entre el civilizado mundo heleno del Mediterráneo oriental y los pueblos bárbaros del Occidente europeo. A la par que Alejandro y sus generales conquistaban Oriente, sembrando las semillas de la cultura helénica sobre el ancho espacio que hay del Nilo al Oxus, Roma edificaba lenta y penosamente su compacta comunidad, a un tiempo militar y campesina, en la Italia central. Una sola generación, en los años que corren del 340 al 300 antes de Cristo, vió elevarse dos nuevos organismos sociales, la monarquía helenística y la confederación itálica, enteramente distintos de los demás en espíritu y en organización, pero, sin embargo, destinadas a atraerse mutuamente, hasta el punto de terminar absorbiéndose de un modo recíproco para formar juntos una unidad común.

No cabe duda que el resultado de este proceso representa una victoria para la espada y el genio organizador de Roma, pero quienes conquistaron social e intelectualmente fueron los griegos. La edad de la romanización del Oriente helenístico fué también la época de la helenización del Occidente romano, y los dos movimientos convergen para formar una civilización cosmopolita, unificada por la organización política y militar de Roma, pero cimentada en la tradición cultural griega e inspirada por los ideales sociales helénicos.

Mas esta civilización cosmopolita no fué, sin embargo, europea. A la primera centuria antes de Cristo no había nacido aún. Roma misma era un poder mediterráneo y su punto máximo de expansión estaba limitado a las tierras costeras de este mar. La incorporación de la Europa continental a la unidad cultural mediterránea se debió a la iniciativa personal y al genio militar de Julio César, curioso ejemplo de cómo el curso entero de la historia

puede ser cambiado por la voluntad de un hombre. Cuando César se lanzaba a su empresa gálica, sus motivos primordiales consistían indudablemente en reforzar su prestigio dentro del ejército y lograr un contrapeso a las conquistas que su rival, Pompeyo, hacía en Oriente; pero sería equivocado juzgar sus éxitos como meros arbitrios accidentales al servicio de su ambición política. Como dice Mommsen, la peculiar característica de los hombres geniales, cuales César o Alejandro, es que tienen la facultad de identificar sus ambiciones e intereses con el cumplimiento de una empresa universal; y así, Julio César aprovechó las pasajeras coyunturas de las luchas partidistas en Roma para abrir un nuevo mundo a la civilización mediterránea. "El que haya un puente entre la gloria ida de Hélade y de Roma con la orgullosa fábrica de la historia moderna; el que la Europa occidental sea románica y la Europa germana sea clásica; el que los nombres de Temístocles y Escipión nos suenen tan diferentes de los de Aroka y Salmanasar; el que Homero y Sófocles no sean, como el Kalidasa y los Vedas, objetos de la curiosidad del botánico literario, sino flores de nuestro propio jardín, todo eso es obra de César; y en tanto la creación de su gran predecesor en el Este ha sido casi totalmente reducida a cenizas por las tempestades del medievo, la construcción de César perdura tras unos miles de años en que cambiaron para la raza humana la religión y la política, mudándose incluso el centro de la misma civilización, y todavía se mantiene tan firme que bien pudiéramos disputarla eterna."

Esta concepción sobre la obra de César y sobre la importancia de la aportación romana a la cultura moderna ha sido, de hecho, ampliamente discutida en nuestros días. El culto moderno al racionalismo ha llevado a los hombres a revisar su tabla de valores históricos y ver las culturas aborígenes de la Europa bárbara con ojos harto distintos de aquellos con que las miraban nuestros predecesores hu-

manistas. En primer lugar, los pueblos germanos, y luego los celtas, han sabido exaltar los adelantos de sus antepasados, o mejor dicho de aquellos que suponen sean sus antepasados, y desvalorizar la deuda que los pueblos occidentales deben a Roma. Al igual que Camille Jullian en su magna *Historia de las Galias*, consideran al imperio romano como un militarismo extraño que destruyó a golpes de fuerza bruta la clara promesa de una cultura en flor; y no cabe duda que tal punto de vista tiene cierta base en cuanto la conquista romana fué en sí misma brutal y destructora y en tanto la cultura imperial que aparejaba era rígida y carente de originalidad. Pero es muy difícil encontrar argumentos para la creencia de C. Jullian de que la Galia celta hubiera aceptado la superior civilización del mundo helénico sin la intervención de Roma, o para la tesis de aquellos modernos escritores alemanes que presuponen el mundo germánico habría desarrollado una brillante cultura nativa bajo la influencia del mundo asiático (1).

No hay ninguna ley ineludible de progreso capaz de forzar a los bárbaros del Oeste a crear civilizaciones por sí mismos. Sin un fuerte influjo exterior una simple cultura tribal permanecería inalterable durante siglos enteros, tal como ocurre en Marruecos o en Albania. La creación de una nueva civilización no puede tener lugar sin una gran faena de duro esfuerzo, según Virgilio decía en versos famosos:

Tantae molis erat romanam condere gentem.

No es posible asegurar si los celtas o los germanos hubieran sido capaces de tal esfuerzo dejados a su propio

(1) Por ejemplo, las opiniones de Strzygowsky en *Altai-Iran* y sus libros más recientes.

impulso, o si otras grandes potencias —Persia, Arabia o Turquía— les habrían ayudado en su obra. Lo que sabemos es sólo que la obra fué efectivamente hecha, y hecha por Roma. Fué la mano de Roma quien apartó a la Europa occidental de su bárbaro aislamiento y la enlazó con la civilizada sociedad del mundo mediterráneo. Y el factor decisivo en esta hazaña fué aportado por la personalidad de Julio César, en el cual halló su suprema encarnación el genio de Roma para la conquista y la colonización.

Es difícil, en realidad, decir cuál fué el último objetivo de la obra vital de César: si, como opina Mommsen, intentó guardar las tradiciones cívicas de la comunidad romana, o si, cual cree Eduardo Meyer junto con otros muchos escritores modernos, buscó crear un nuevo estado monárquico calcado sobre modelos helenísticos. Es probable que haya cierta parte de verdad en ambas tesis, y que, tanto la monarquía alejandrina de Marco Antonio cuanto el principado de Augusto, representen cada uno aspectos diversos de la idea cesárea. Sea lo que fuere, de lo que no cabe dudar es de las metas y del ideario del hombre que fué efectivamente destinado para completar la obra de César, su hijo adoptivo y heredero, el gran Augusto. En su pugna contra la monarquía alejandrina de Antonio y de Cleopatra, Augusto obró como el campeón consciente, no ya sólo del patriotismo romano, sino de los ideales específicos de Occidente. A juicio de sus mantenedores, Actium, igual que Maratón y que Salamina, era una batalla entre Este y Oeste, la victoria final de los ideales europeos de orden y de libertad sobre el despotismo oriental. Un gran trecho virgiliano al octavo libro de la *Eneida* nos muestra a las informes bandadas del barbarismo oriental desplegadas, no solamente contra los penates y contra los guardianes divinos de Roma, sino también contra los grandes dioses griegos, contra Poseidón, Atenas y Afrodita:

*Omnigenumque deum monstra et latrator Anubis
contra Neptunum et Venerem contraque Minervam
tela tenent.*

Y la victoria se debe no tanto al Marte romano cuanto al Apolo helénico:

*Actius haec cernens arcum intendebat Apollo
desuper; omnis eo terrare Aegyptus et Indi
omnis Arabis omnes vertebant terga Sabaci.*

La victoria de Augusto salvó efectivamente a la civilización europea de ser absorbida por el antiguo Este o aplastada por los bárbaros occidentales, e inauguró un nuevo período de expansión para la cultura clásica. En Oriente, el imperio romano cooperó con las fuerzas del helenismo para extender la civilización griega y la vida municipal. En el Oeste, atrajo a la Europa central y occidental dentro de la órbita de la civilización mediterránea y creó un sólido baluarte contra las invasiones bárbaras. Augusto y sus generales completaron la empresa de César adelantando hasta el Danubio las fronteras imperiales desde su nacimiento al Mar Negro, y, aunque fracasaron en su gran proyecto de conquistar la Germania hasta el lejano Elba, al menos hicieron de la Germania meridional y de Renania partes integrantes del mundo romano.

En lo sucesivo, durante más de cuatrocientos años, la Europa centro-occidental estuvo sometida a un proceso de progresiva romanización que abarca todos los aspectos de la vida, formando una base duradera para el ulterior desarrollo de la civilización europea. El imperio romano consistía esencialmente en la unión de una dictadura militar con una sociedad de estados-ciudad. Lo último herencia de las tradiciones culturales griegas, bien

puras, bien en forma latinizada, mientras la primera representaba a un tiempo la tradición militar latina y la de las grandes monarquías helenísticas que había venido a reemplazar.

A primera vista lo que más impresiona es el aspecto militar de la obra de Roma, pero en la historia de la cultura es todavía más importante el proceso civil de urbanización. La principal misión de Roma consistió en introducir la ciudad en la Europa continental, y con la ciudad vino la idea de ciudadanía y la tradición cívica, que ha sido la más grande entre las creaciones de la cultura mediterránea. El soldado romano y el ingeniero militar fueron los agentes de este proceso de expansión; en realidad el propio ejército fué organizado por Augusto como una preparación para la ciudadanía y como un agente para la difusión en las nuevas provincias de la cultura romana con su cortejo de instituciones.

Además, no solamente las colonias de veteranos, tales como Colonia, Tréveris, Aquileya y Mérida, pero también las fortalezas y cuarteles generales de las legiones, tales como Sirmium, York o Maguncia, vinieron a ser centros de influencia romana y de vida urbana. En la mayoría de las veces, sin embargo, la urbanización de los nuevos países era llevada a cabo reorganizando las comunidades tribales celtas o agregando los territorios tribales más atrasados a una ciudad que ya existía. De este modo se formó una jerarquía regular de comunidades que empezaba por un lado en la tribu bárbara o *populus* para continuar por la ciudad provincial y la municipalidad con derechos latinos, hasta la colonia de ciudadanos en el otro extremo de la escala. Así tuvo lugar a través de todo el imperio un proceso continuo de asimilación y equiparación mejoradora, por el cual las comunidades clientes eran transformadas en provincias, las ciudades provinciales en co-

lonias, y los derechos de ciudadanía fueron concedidos a los provincianos.

Cada ciudad era el centro político y religioso de un territorio rural, constituyendo la clase terrateniente el cuerpo gobernante de ciudadanos. Fué lo normal que el liberto o el enriquecido en el comercio colocase su dinero en tierras, con lo que quedaba inscrito como decurión en la lista de los elegibles para cargos municipales, mientras que el decurión rico generalmente obtenía la ciudadanía romana, y, según su posición económica en el registro de bienes, podía finalmente ascender al grado de los caballeros o sentarse en el Senado. Las grandes propiedades senatoriales, y más aún las del emperador y del fisco imperial, estaban organizadas independientemente del territorio local de la ciudad, siendo punto de honra con el senador romano emplear sus riquezas en el adorno o mejora de la ciudad natal, según vemos en los casos de Plinio o Herodes Atico. Además, el gobierno central estaba muy lejos de ser un mero cobrador de impuestos. Nerva y Trajano instituyeron un fondo para proveer a los propietarios rurales de Italia de préstamos a bajo interés, siendo las ganancias empleadas en promover el crecimiento de la población mediante pensiones a los matrimonios ancianos y a los huérfanos; sistema más tarde extendido a las provincias.

El quehacer ordinario del ciudadano era a la par del campo y de la ciudad, pues junto a su casa urbana poseía una hacienda rural con la correspondiente servidumbre de esclavos y colonos dependientes, centrados en la *villa*, que combinaba los edificios de la granja con la residencia a menudo lujosa del propietario. En Bretaña y en el norte de Francia la ciudad era poco más que un centro administrativo, y los denominados "ciudadanos" vivían principalmente en sus fincas, aunque su cultura formaba parte de la civilización urbana del resto del imperio, según

podemos ver por las abundantes *villas* que quedan en Inglaterra, dotadas de baños, calefacción central y piso de mosaicos. En el norte de Francia y en Bélgica, estas haciendas campesinas se conservaron sin alteración a través de las invasiones bárbaras y de la Edad Media, e incluso, hoy en día, llevan nombres derivados de los de sus primeros dueños galorromanos.

Durante los dos primeros siglos del imperio, este sistema condujo a un desarrollo extraordinariamente rápido de la vida urbana y de la prosperidad económica en las nuevas provincias. En las Galias y en España, no solamente la forma externa de la vida civil, sino la cultura social e intelectual del mundo grecorromano se difundieron por todas partes, mientras que en el Rin y el Danubio se dió un desarrollo igualmente rápido de la colonización agrícola y de la prosperidad comercial. Hasta en las comarcas más apartadas, como Bretaña y Dacia, participaron en la prosperidad general y fueron iniciados en la superior civilización del mundo mediterráneo. Todas las partes del imperio estaban ligadas socialmente por iguales leyes y común cultura, y materialmente por una vasta red de caminos, que hacían las comunicaciones más fáciles y seguras que en ninguna otra época anterior al siglo XVII.

En el siglo II, bajo el sabio gobierno de los grandes emperadores flavianos y antoninos, ese movimiento de expansión alcanzó su punto culminante. Nunca pareció tan próspero, tan civilizado y tan pacífico el antiguo mundo. Roma semejaba haber realizado el ideal estoico de un estado universal, en el que todos los hombres convivieran pacíficamente bajo el gobierno de un monarca justo e instruido. Mas engañaban las apariencias.

Toda esta brillante expansión de civilización urbana llevaba en el seno las semillas de su decadencia. Era un desarrollo externo y superficial, análogo a la moderna ci-

vilización europea en Oriente o a la Rusia dieciochesca. Impuesta de arriba a abajo, jamás fué enteramente asimilada por las poblaciones sometidas. Venía a ser esencialmente la civilización de una clase desocupada, la burguesía urbana y similares, y aunque el proceso urbanizador fomentó el progreso de la civilización, trajo asimismo consigo un amplio aumento de gastos improductivos y una creciente filtración en los recursos del imperio. Por decirlo con palabras del profesor Rostovtzeff, cada nueva ciudad implicaba la creación de un nuevo enjambre de zánganos. Más todavía que en el moderno industrialismo, la expansión de la civilización urbana fué en realidad un gran sistema de explotación, que organizaba los recursos de las tierras recién conquistadas concentrándolos en manos de una minoría formada por capitalistas y hombres de negocios; y siendo el fundamento del sistema más la propiedad territorial que la industrial, resultó menos elástico y menos capaz de adaptarse a las exigencias de una creciente población urbana. En tanto el imperio iba extendiéndose el sistema resultaba eficaz, pues cada nueva guerra traía nuevos territorios que urbanizar y nuevos suministros de mano de obra barata por esclavos. Pero tan pronto como concluyó el proceso expansivo y el imperio se vió obligado a mantenerse a la defensiva, contra nuevas invasiones bárbaras, la balanza económica se vino abajo. Comenzaron a disminuir los recursos del imperio, al mismo tiempo que crecían los gastos. El gobierno imperial se vió obligado a apropiarse los impuestos y otras cargas de las ciudades, y la rica aristocracia municipal, que daba a éstas magistrados y administradores gratuitos y era corporativamente reponsable del pago de los tributos, cayó en la ruina poco a poco.

Al mismo tiempo, el progreso urbanizador también debilitaba los cimientos militares del sistema imperial. El

ejército era el corazón del imperio. Toda la mescolanza cosmopolítica de razas y religiones, con sus intereses contrapuestos de clases y ciudades, se mantenía unida en último término por un ejército, relativamente pequeño pero reciamente entrenado, de soldados profesionales. Pero que era una fuente permanente de peligros, pues su formidable máquina combativa era demasiado fuerte y demasiado bien organizada para poder ser contenida por los organismos constitucionales de una ciudad-estado. Ya en los comienzos del siglo I antes de Cristo el viejo ejército de ciudadanos de la época republicana había venido a ser un ejército profesional de mercenarios, acaudillado por generales mitad políticos y mitad aventureros de la milicia. El mayor de todos los éxitos de Augusto fué el de superar el monstruoso desarrollo del militarismo romano y restaurar el ideal de un ejército integrado por ciudadanos, bien que no en el sentido antiguo sino en la sola forma en que lo permitían las nuevas condiciones. A tenor de los planes de Augusto, el ejército legionario debía ser una escuela de ciudadanía, encuadrada por ciudadanos romanos de origen itálico y reclutados, parte de Italia, parte entre las comunidades urbanas de las partes más romanizadas del Imperio (1). El alistamiento en el ejército, traía consigo el derecho de ciudadanía, y, una vez expirado el largo plazo del servicio militar, oscilante entre los dieciséis y los veinte años, el soldado recibía una concesión de dinero o de tierras, tornando a la vida civil en su ciudad natal o como miembro de una de las colonias militares que continuamente se iban fundando como focos de cultura romana y de influencia en las provincias apartadas. De este modo, pese a las duras condiciones del servicio, el ejérci-

(1) Las tropas auxiliares agregadas a las legiones eran, por otra parte, reclutadas entre las poblaciones menos romanizadas y en las provincias lejanas. Pero también mandadas por oficiales romanos y alcanzando los derechos de ciudadanía al cabo de veinticuatro años de servicio.

to ofrecía un sendero seguro para quien buscara mejorar social y económicamente, y atraía voluntarios entre los mejores elementos de la población. En toda ciudad itálica, y a partir de Vespasiano también en las ciudades provinciales, los gremios de cadetes o *collegia juvenum* adiestraban a los hijos de los ciudadanos en el servicio militar, al paso que los veteranos alcanzaban un papel honrado e influyente en la vida municipal.

Sin embargo, este sistema perdió su eficacia poco a poco. La población de Italia y la de las provincias más romanizadas vino a ser poco a poco inhábil para el servicio militar, y el ejército comenzó a perder su correlación con las clases ciudadanas de las poblaciones. A partir de Vespasiano, el ejército, con la única excepción de la guardia pretoriana que estaba acantonada en Roma, se hizo totalmente provincial en su composición, dejando de servir italianos en las legiones; al paso que en el siglo II, desde el gobierno de Adriano en adelante, se generalizó la fórmula del reclutamiento provinciano, con lo que paulatinamente las legiones fueron identificándose con las regiones fronterizas que guarnecían. De esta manera, el ejército perdió gradualmente el contacto con la población urbana de las comarcas más romanizadas del imperio, constituyendo una clase aparte, dotada de un fuerte sentido de solidaridad social. El *esprit de corps* de los ejércitos del Rin y del Danubio fué causa, en el siglo I, de la desastrosa guerra del año 69, acusándose un peligro todavía mayor cuando las tropas comenzaron a diferenciarse de los estratos inferiores de la población. A fines del siglo segundo el ejército estaba formado casi en su totalidad por hombres oriundos del campo, solamente romanizados a medias, cuyo interés y lealtad se encauzaba por entero hacia sus cuerpos y sus jefes. Pero éstos, miembros de las clases altas, senadores y caballeros, sin contacto permanente con las tropas, eran a menudo figuras decorativas. Los

que verdaderamente mandaban en el ejército eran los oficiales de compañía o centuriones, en su mayor parte ascendidos desde las filas y que habían consagrado íntegramente su vida a la carrera militar. En la guerra civil que siguió a la muerte de Comodo, en 193, el ejército cobró conciencia de su fuerza, por lo que Septimio Severo se vio obligado a colmarle de privilegios, especialmente al grado de los centuriones, a quienes otorgó el título de caballeros, con lo que les abrió los puestos superiores.

En lo sucesivo los emperadores hubieron de adoptar la máxima de Septimio Severo: "enriquece a los soldados y riñe de lo demás". La vieja oposición entre la ciudad-estado y el ejército de mercenarios, entre los ideales ciudadanos y el despotismo militar —oposición que ya había destruido a la república y superada una vez por la obra de Augusto—, resurgió ahora más apremiante que nunca y echó por tierra el equilibrio social del sistema imperial. Paulatinamente fué perdiendo el imperio sus caracteres constitucionales de comunidad de ciudades-estados gobernadas por la doble autoridad del senado romano y del *princeps*, para transformarse en un despotismo militar. A lo largo del siglo III, y especialmente durante los desastrosos cincuenta años que corren del 235 al 285, las legiones hicieron y deshicieron emperadores a capricho y el mundo civilizado se despedazó entre la guerra civil y las invasiones de los bárbaros. Muchos de aquellos emperadores se comportaron como hombres honrados y como soldados valerosos, pero, casi sin excepción, habían sido antes centuriones, la mayoría hombres de origen humilde y ruda educación, llamados desde los cuarteles a enfrentarse con una situación que hubiera puesto a prueba la capacidad del más grande de los estadistas.

Por lo cual no ha de extrañar que las condiciones económicas del imperio fueran de mal en peor bajo el mandato de esa serie de militarotes. Para atender a las exi-

gencias de los soldados y a las necesidades bélicas, se hizo indispensable un enorme aumento tributario, en tanto que la inflación monetaria, que alcanzó grandes proporciones en la segunda mitad del siglo (1), trajo como consecuencia una desastrosa alza de precios y la pérdida de la estabilidad económica. Con lo que el gobierno hubo de establecer un sistema de impuestos forzosos en especie y servicios obligatorios, medida que acrecentó los sufrimientos de las poblaciones sometidas.

De este modo la anarquía militar del siglo III produjo un profundo cambio en la constitución de la sociedad romana. A juicio del profesor Rostovtzeff, se trataba nada menos que de una revolución social, en la que la explotada clase campesina se tomaba la justicia por su mano, a través del ejército, de la rica y cultivada burguesía ciudadana (2). Aunque esto sea exagerado, ya que no hubo conciencia de la lucha de clases, el resultado es el mismo. Las ciudades provincianas y las clases ricas quedaron arruinadas, sustituyéndose la antigua aristocracia senatorial por una nueva casta militar, en gran parte de origen campesino.

Al cabo, la anarquía militar concluyó con la restauración del imperio por un soldado dálmata, Diocleciano. Mas ya no era el mismo imperio de antes. Los cimientos sobre los cuales Augusto había edificado —el senado romano, las clases ciudadanas de Italia y las ciudades-estados de las provincias—, habían perdido sus energías. Sólo quedaba en pie el gobierno y el ejército imperiales, por lo que la obra restauradora hubo de realizarse desde arriba a través de una organización burocrática absolutamente espe-

(1) En Egipto, el artaba de trigo, que costaba siete u ocho dracmas en el siglo II, valía no menos de ciento veinte mil dracmas en tiempos de Diocleciano. (Rostovtzeff: *Social and Economic History of the Roman Empire*, 419.)

(2) Rostovtzeff: *Social and Ec. History*, caps. X y XI.

cializada. Las semillas de este sistema existieron en el imperio desde el primer momento; pues si bien en Occidente el emperador era en teoría meramente el primer magistrado de la república romana y el jefe supremo de las tropas de Roma, en Oriente ocupaba una posición harto distinta, heredando la tradición de las grandes monarquías helenísticas, que, a su vez, continuaban las tradiciones de los antiguos estados orientales.

Tal era, sobre todo, el caso de Egipto, país nunca anexionado por la república sino adquirido por Augusto en calidad de dominio personal del emperador y administrado directamente por funcionarios imperiales; con lo que el emperador romano se colocaba en el lugar de los Ptolomeos y faraones, asumiendo la intervención de una sociedad que realizaba el sistema más completo de socialismo de estado que conociera el mundo antiguo. "En contraste rotundo con la estructura de la vida económica en Grecia y en Italia —escribe el profesor Rostovtzeff— toda la organización económica de Egipto estaba edificada sobre el principio de la centralización y del intervencionismo gubernamental, así como la nacionalización de todos los productos agrícolas e industriales. Todo estaba a cargo del estado y a través del estado; nada por el individuo... Jamás, a lo largo de toda la historia de la humanidad, es dado encontrar una tan extensa y tan sistemática cadena de limitaciones como las que se imponían a la propiedad privada en el Egipto ptolomaico" (1).

La historia social y económica del bajo imperio es la historia de la extensión al resto de las provincias de los principios capitales del sistema del Egipto helenístico. La administración de las grandes haciendas imperiales, el desarrollo de la jerarquía burocrática, el régimen de tributos en especie y de servicios forzosos, y sobre todo la

(1) Journal of Egyptian Archaeology, VI, 164.

fijación de un *status* en los gremios hereditarios y el encadenamiento del labrador a su parcela y del marino y del comerciante a su profesión, eran ya instituciones perfectamente desenvueltas en Egipto siglos antes de ser extendidas al resto del imperio. El sistema de servicios obligatorios al Estado, *liturgies* o *munera*, era común a todo el Oriente helenístico, antes de que comenzara a sentirse su influjo en Occidente hacia el siglo II. Por eso, lo que hizo Diocleciano no fué introducir nuevas ideas, sino hacer de esas instituciones orientales una parte esencial del sistema imperial. Las viejas instituciones del estado-ciudad, cimentadas sobre la propiedad privada y en una privilegiada clase ciudadana, llegaron a ser anacrónicas, surgiendo en su lugar un estado unitariamente burocrático basado en el principio del servicio universal.

Fué tarea de Diocleciano y sus sucesores reorganizar la administración y la hacienda del Imperio sobre estos fundamentos. Y aunque esto condujo indudablemente a un enorme aumento de las cargas económicas que pesaban sobre la población y a una decadencia de la libertad económica y política, los que vivimos en la cuarta década del siglo XX estamos en mejores condiciones que los historiadores de las dos centurias XVIII y XIX para hacernos cargo de los problemas de la época y hacer justicia a la tremenda tenacidad con la que estos rudos emperadores ilíricos combatieron contra las fuerzas económicas y sociales que amenazaban destruir la civilización antigua. Al menos Diocleciano tuvo éxito en la empresa fundamental de contener las invasiones bárbaras y poner fin al estado de anarquía militar que estaba corroyendo al imperio. Lo logró merced a una reorganización eficaz del sistema militar romano. Desde el principio fué idea fundamental en el estado romano que la autoridad o *imperium* era indivisible y que la suprema magistratura —los cónsules— y sus representantes en las provincias o procónsules eran

ex officio jefes de los ejércitos de Roma; y bajo el imperio se mantuvieron idénticos criterios en lo que tocaba al emperador y sus representantes provinciales o legados. Teóricamente esta idea aseguraba un intervencionismo del Estado en la milicia, pero de hecho resultó, lo mismo a finales de la república que en el imperio del siglo III, un intervencionismo de la milicia en el Estado. Diocleciano puso término a semejante estado de cosas separando radicalmente los mandos militares de los civiles. El ejército y la administración constituyeron dos jerarquías separadas, unidas solamente en una cabeza única: el emperador. Los gobernadores provinciales no fueron ya en lo sucesivo especies de virreyes en su provincia. Perdieron el mando de las tropas, y su provincia, a la que los sucesores de Diocleciano disminuyeron mucho de extensión, fué agrupada con otras varias para formar una diócesis, bajo la inspección de un nuevo oficial, el vicario, directamente responsable ante el prefecto del pretorio, primer ministro del imperio. Un proceso semejante de reorganización tuvo lugar en el ejército. Los grandes ejércitos fronterizos del Rin, del Danubio y de Oriente, cuyas rivalidades y rebeldías dieron pábulo a muchas guerras civiles, fueron reemplazados por tropas de segunda línea integradas por una clase hereditaria de soldados labradores, mientras las mejores tropas quedaban estacionadas tras las fronteras como un ejército acampado, dispuesto para ser usado como fuerza de choque dondequiera que fuese necesario. Al mismo tiempo, la histórica legión de cinco mil cuatrocientos hombres, con sus auxiliares, fué reducida a un regimiento de mil a mil cuatrocientas plazas, mandado por un tribuno, y a las órdenes, no de un gobernador civil, sino de un nuevo cargo militar: del duque. El mando supremo radicaba en el propio emperador, y no pudiendo Diocleciano estar en todas partes al mismo tiempo, volvió al antiguo principio romano de la autoridad colegiada, asociándose,

primero su camarada Maximiano, al cual confió la defensa de las fronteras occidentales, y luego a dos subemperadores, los césares Constancio y Galerio. Hubo entonces un emperador en cada frontera. Desde Tréveris, Constancio vigilaba el Rin y Bretaña; Galerio, en Sirmium, al oeste de Belgrado, tenía cuenta del Danubio; en tanto que los más elevados del colegio imperial ocupaban posiciones claves en segunda línea: Maximiano en Milán, para defender Italia, y Diocleciano en Nicomedia, el centro estratégico del imperio, donde podía fijar los ojos sobre el Danubio, al norte, y hasta la frontera persa, al este. La obra de Diocleciano fué completada por Constantino, que dió al nuevo imperio una nueva capital y una nueva religión, inaugurando así una nueva civilización que ya no era la del mundo antiguo.

No obstante, pese a tan profundos cambios, la obra de Roma no estaba deshecha. En realidad solamente en este último período se realizó la unidad social del imperio y los hombres adquirieron consciencia plena del carácter universal del Estado romano. Fuera de Italia el imperio antiguo había sido un poder extraño impuesto desde arriba a una serie de ciudades conquistadas; sus relaciones no eran primordialmente con los individuos, sino con las comunidades sometidas. Para el hombre medio el *Estado* no era Roma, sino su ciudad natal. Solamente a medida que la burocracia imperial se apoderaba de la antigua administración de las ciudades, la ciudadanía local fué subordinándose a la pertenencia al imperio.

Así la decadencia de la vieja constitución de las ciudades no fué una desgracia total, ya que la mitigaba el desarrollo de la ciudadanía imperial. El siglo III, que vió la formación de un Estado burocráticamente centralizado, conoció también la ampliación de la ciudadanía romana a los provincianos y la transformación del derecho romano desde uso de unas clases privilegiadas a ley general del

imperio. Evolución que no quedaba reducida a un deseo platónico por parte del poder central de aumentar su intervencionismo sobre los súbditos; también tiene su base en los ideales políticos y sociales de la época. Esos ideales encuentran ya expresión en los escritos de los hombres de letras griegos, tales como Dión Crisóstomo y Elio Aristides, caudillos del en cierto modo renacimiento académico de la cultura clásica que caracteriza al siglo II. Vieron en el imperio romano la realización de la tradicional idea helénica de la unidad del mundo civilizado, del *oecumene*, y pusieron ante los ojos de los emperadores el ideal estoico de una monarquía ilustrada en la que los gobernantes consagran su vida al servicio de los súbditos, mirando el poder, no como un privilegio, sino como una obligación. Por eso los grandes emperadores del siglo II, desde Trajano a Marco Aurelio, que pusieron los cimientos del régimen burocrático, no tuvieron intenciones de suprimir la libertad civil. Su ideal fué el que Marco Aurelio señaló como "la idea política de una ley común para todos, un gobierno con vistas a iguales derechos e igual libertad de opinión, la idea de un gobierno monárquico que respetase lo más posible la libertad de los gobernados" (I, 14). Es el mismo ideal que inspiró a los grandes juristas del siglo siguiente, tales como Ulpiano y Papiniano, a través de los cuales los humanos e iluministas principios del período antonino fueron incorporados a las tradiciones legales de la Roma que moría. Incluso en los períodos más tenebrosos del bajo imperio nunca desaparecieron estas ideas por entero. Los romanos sentían que el imperio mantenía en pie todo un mundo de civilización, de libertad y de justicia, hasta el punto de que todavía en el siglo VII gustaban repetir el viejo refrán de que entre todos los gobernantes de la tierra sólo el emperador romano regía hombres libres,

en tanto los caudillos de los bárbaros dominaban sobre esclavos (1).

No es lícito suponer que el patriotismo romano desapareciera porque las instituciones de la ciudad-estado estuvieran moribundas, y el mismo imperio semejase hallarse en la pendiente de la decadencia; por el contrario, es cabalmente en este período cuando topamos con la más clara realización de lo que el mundo debe a la obra de Roma. Es un sentimiento que corre a través de toda la literatura del siglo V, tanto en los escritores paganos como los cristianos (2). Fué más el culto a Roma que la creencia en los dioses paganos lo que explica el afecto de los conservadores aristócratas, del tipo de Simaco, a la vieja religión, y pone notas de puras pasión y convicción en la poesía artificiosa de Claudiano y Rutilio Numantino. Hay algo que llega a conmover en la devoción del senador galo Namaciano a Roma, "la madre de los dioses y de los hombres", en sus desgracias y en la creencia de que ella hubiera superado los desastres que la aquejaban:

ordo renascendi es crescere posse malis.

(es ley del progreso avanzar entre desgracias).

Pero el supremo derecho de Roma a la lealtad de Numaciano y de Claudiano, del galo y del egipcio, ha de ser

(1) Recuérdense los versos de Prudencio en su *Contra Symmachum*, II, 816-819: "El romanismo se distingue del barbarismo en lo que un hombre difiere de un animal, en lo que el hablador del mudo y en lo que el cristianismo del paganismo." Véase también la carta de San Gregorio Magno a Leoncio (*Epp.*, XI, 4).

(2) Hay, sin embargo, una excepción chocante en la obra de Salviano *De gubernatione Dei*, la cual es una condenación tajante de los vicios de la sociedad romana y, hasta cierto punto, una apología del mundo bárbaro. Hubo, según he hecho notar en otra parte, una corriente subterránea hostil al imperio romano y a la secular civilización viva en el cristianismo de esta época, y de la cual hallamos su más fuerte expresión entre los donatistas, sin dejar de estar enteramente ausente de los escritos de San Agustín. (Vide *Un monumento a San Agustín*, 36 y 52-64.)

hallada en la generosidad con la que ella había dado a los pueblos conquistados participación en sus leyes, haciendo una ciudad del mundo entero (1). "Ella es —escribe Claudiano— la que acogió en su regazo y estrechó a la raza humana bajo un mismo nombre" (2). Ideas que no son exclusivas de los defensores de la antigua creencia, sino igualmente típicas en los escritores cristianos, como San Ambrosio, Orosio y Prudencio. En realidad, Prudencio dió una significación todavía más amplia a la concepción de la misión universal de Roma al ponerla en relación orgánica con los ideales de la nueva religión universal. "¿Cuál —se pregunta— es el secreto del destino histórico de Roma? El de que Dios quiere la unidad del género humano, ya que la religión de Cristo exige una base de paz social y de amistad internacional. Hasta aquí toda la tierra, desde Oriente a Occidente, ha estado rota en pedazos por una pugna continua. Para reprimir esta locura Dios ha enseñado a las naciones a ser obedientes a las mismas leyes, y a ser todas romanas. Ahora vemos a todos los hombres conviviendo como ciudadanos de una ciudad y miembros de una misma casa. Los hombres vienen cruzando los mares desde remotos países a un *forum* común y los pueblos se unen en el comercio, en la cultura y en los lazos matrimoniales. De la mescolanza de pueblos ha nacido una sola raza. La significación de todas las victorias y de todos los triunfos del imperio romano es la de que la paz romana ha preparado el camino para el advenimiento de Cristo. Pues, ¿qué sitio había para Dios, o para la aceptación de la Fe, en un mundo salvaje, en donde las inteligencias hu-

(1) "Dumque offers victis propii consortia juris
urbem fecisti quod prius orbis erat."
Rutilio, *Itin.*, 63.

(2) "Haec est in gremio victos quae sola recepit
humanumque genus communi nomine fovit."
Claudio: *Sobre el segundo consulado de Estilicón*, 150. Véase Boissier: *La fin du paganisme*, II, 137, p. 252 (7.^a ed.).

manas pugnasen en continua refriega y en donde faltase la común base de una norma?" Y concluye:

*En ades, omnipotens, concordibus influe terris!
jam mundus te, Christe, capit, quem congrege nexu
pace et Roma tenent* (1).

Con lo que, aunque Prudencio no tuviese la noción de la próxima caída del imperio occidental que poseyeron Claudiano o Namaciano, adivinó, con casi profética intuición, la verdadera significación de los cambios acaecidos en el mundo antiguo. La nueva Roma cristiana cuyo advenimiento saludaba gozosamente Prudencio, estaba de hecho destinada a heredar la tradición romana y a conservar el viejo ideal de la unidad latina en un mundo desapareciente. Gracias a ella los nuevos pueblos debieron a Roma la idea concreta de la posibilidad de una civilización común. A través de todo el caos de los días oscuros que se acercan los hombres acariciarán el recuerdo de la paz y del orden universales logrados por el imperio romano, con la misma religión, iguales leyes e idéntica cultura; y los reiterados esfuerzos medievales para tornar al pasado y recobrar la unidad y la civilización perdidas, hicieron caminar a los nuevos pueblos por los senderos del futuro, preparando el camino para el nacimiento de una nueva cultura europea.

(1) *Contra Symmachum*, II, 578-636.

II

LA IGLESIA CATOLICA

La influencia del cristianismo en la formación de la unidad europea es un ejemplo sorprendente de la manera en la que el curso del suceder histórico se altera y sufre la ingerencia de nuevas influencias espirituales. No puede ser explicada la historia como un orden cerrado, en el que cada estadio es el resultado, a la par lógico e inevitable, de los que le precedieron. Hay siempre un elemento misterioso e inexplicable, no sólo hijo de influencias de la suerte o de la iniciativa genial de un hombre, sino también debido al poder creador de las fuerzas espirituales.

Así, en el caso del mundo antiguo, es dado ver que la artificial civilización superficial del imperio romano precisaba de una inspiración religiosa de más profunda calidad que la contenida en los cultos oficiales del estado-ciudad; y es hacedero adivinar que este fallo espiritual conduciría a una infiltración de influencias religiosas orientales, tal como efectivamente ocurrió en los días del imperio. Mas nadie podía prever la aparición efectiva del cristianismo y la manera en que transformaría la vida y el pensamiento de la civilización antigua.

La religión predestinada a conquistar el imperio romano y a identificarse permanentemente con la vida de Occidente, de hecho tenía un origen puramente oriental, sin ninguna raíz en el pasado europeo o en las tradiciones de la civilización clásica. Pero su orientalismo no era el del mundo cosmopolita de sincretismos religiosos que la filosofía griega elaboró con los cultos y las tradiciones del viejo Este, sino el de la única y alta tradición de un solo pueblo, que éste había mantenido celosamente por enésima

de los influjos religiosos de sus vecinos orientales, no menos que incontaminada por la predominante cultura occidental.

Fueron los judíos el único pueblo del imperio que permaneciera obstinadamente fiel a sus tradiciones nacionales, pese a los atractivos de la cultura griega, que los otros pueblos de Levante habían aceptado con una facilidad todavía mayor que aquella con la que sus descendientes han recibido la civilización de la Europa contemporánea. Aunque en virtud de su misma naturaleza el cristianismo rompió con el excluyente nacionalismo judaico asumiendo una misión universal, también reclamaba la sucesión de Israel y basaba sus prédicas, no sobre los principios comunes al pensamiento helénico, pero sobre la tradición puramente hebrea, que representaban la Ley y los profetas. La Iglesia primitiva se consideró como el segundo Israel, el heredero del reino prometido al pueblo de Dios; manteniendo, en consecuencia, el ideal de apartamiento espiritual y el sentimiento de irreconciliable oposición al gentilismo que inspirara toda la tradición de los judíos.

Fué este sentido de continuidad histórica y de solidaridad social lo que diferenció a la iglesia cristiana de las religiones misteriosas y de los demás cultos orientales de aquel tiempo, haciendo de él desde el principio el solo rival serio e intransigente frente a unidad religiosa oficial en el imperio. Verdad es que no intentó combatir ni sustituir el imperio romano en cuanto organismo político. Siendo una sociedad supranatural, la constitución política del mundo que venía reconoció los derechos y exigencias del Estado que encontró. Mas, por otra parte, no podía aceptar los ideales de la cultura helénica o cooperar en la vida social del imperio. La idea de ciudadanía, idea fundamental de la cultura clásica, fué trasladada por el cristianismo a un plano espiritual. En el orden social existente los

cristianos eran *peregrini*, extranjeros y forasteros; su verdadera ciudadanía estaba en el reino de Dios; e incluso en el mundo presente, su más sólida relación social era la de la pertenencia a la Iglesia, no la de ser miembros de una ciudad o del imperio.

Así la Iglesia fué, si no un Estado dentro del Estado, al menos una sociedad suprema y autónoma, con sus propias organización y jerarquía, sus sistemas legal y gubernativo, y sus normas para la adscripción y la entrada. Llamaba a todos aquellos insatisfechos con el orden de cosas existentes, al pobre y al oprimido, a las clases desheredadas, sobre todo a aquellos que se rebelaban contra el vacío espiritual y contra la corrupción de la cultura materialista predominante, y que sentían la necesidad de un nuevo orden espiritual y de una visión religiosa de la vida. Con lo que vino a ser el foco de las fuerzas enemigas y opuestas a la cultura materialista predominante en un sentido mucho más profundo que el de ningún otro movimiento de descontento político o económico. Se trataba, no de una protesta contra las injusticias materiales, sino contra el ideal espiritual del mundo antiguo y todo su *ethos* social.

Esta oposición encuentra una inspirada expresión en el libro del *Apocalipsis*, compuesto en la provincia de Asia en una ocasión en que la Iglesia sufría amenazas de persecución, debido a la imposición del culto público imperial a Roma y al emperador bajo el gobierno de Domiciano. El sacerdocio estatal organizado oficialmente en las ciudades provincianas está descrito allí como el falso profeta que empuja a los hombres a adorar a la Bestia (el imperio romano) y a su imagen, y a recibir su sello, sin el cual nada puede comprarse ni venderse. Roma misma, aquella Roma que Virgilio describiera: "igual a la frigia madre de los dioses, coronada de torres, gozándose en su divina descen-

dencia" (1), aparece ahora como la mujer sentada encima de la Bestia, la madre de prostitutas y fornicaciones, embriagada con la sangre de los santos y con la sangre de los mártires cristianos; y todos los espíritus celestes y todas las almas de los mártires son presentados en actitud de espera del día de la venganza, en que deba quedar destruido el poder de la Bestia y Roma caiga para siempre, igual que una piedra miliaria arrojada al mar.

Es éste un impresionante testimonio de las fuerzas unidas por la hostilidad y enemiga espirituales, que iban minando los cimientos morales del poderío romano. El imperio tiene enfrente a las más fuertes y más animosas fuerzas en la vida de aquel tiempo, y fué esta contradicción interna, mucho más que las invasiones exteriores, lo que originó el hundimiento de la civilización antigua. Antes de que los bárbaros irrumpieran en el imperio y antes de que tuviese lugar el derrumbamiento económico, la vida desaparece del estado-ciudad y el espíritu de la civilización clásica estaba agonizando. Todavía seguían edificándose las ciudades con sus templos, estatuas y teatros, igual que en la época helénica, pero era una fachada engañosa que ocultaba la ruina interior. El porvenir era de la Iglesia recién nacida.

No obstante, el cristianismo sólo obtuvo la victoria después de largas y enconadas luchas. La Iglesia creció a la sombra de los postes y sierras de ejecución, y cada cristiano vivió en peligro de ser torturado y muerto. La idea del martirio colorea toda la perspectiva de la primitiva cristiandad. No era solamente un temor, sino también un ideal y una esperanza. Pues el mártir era el cristiano per-

(1)

"Qualis Berecynthia mater
invehitur curru Phrygiæ turrita per urbes
laeta deum partu, centum complexa nepotes
omnis caelicolas, omnis supera alta tenentis."

Aeneida, VI, 785.

fecto, el campeón y el héroe de la nueva sociedad en su choque con la antigua; e incluso los cristianos que han caído en el momento del juicio, los *lapsi*, miraban a los mártires como sus salvadores y protectores. Basta leer las epístolas de San Cipriano, o los *Testimonia* que compilara a guisa de manual para los "milites Christi", o el tratado *De laude martyrum* que llega hasta su nombre, para hacerse cargo de la exaltación que la idea del martirio producía en las almas cristianas, alcanzando rasgos casi líricos en el siguiente pasaje de la epístola de San Cipriano a Nemesiano, merecidamente célebre: "¡Oh pies, benditamente encadenados, que son perdidos, no por el herrero, sino por el Señor! ¡Oh pies, benditamente encadenados, guiados al paraíso en el camino de la salvación! ¡Oh pies, atados en nuestro tiempo mundanal, que han de ser siempre libres con el Señor! ¡Oh pies, temporalmente sujetos por grillos y cadenas, que han de correr rápidamente a Cristo por el camino de la gloria! Con tu crueldad, envidioso o malvado, podías mantenerlos aquí a tu gusto entre cadenas y grillos, que de esta tierra y desde estos sufrimientos podrán subir rápidamente al reino de los cielos. El cuerpo no goza abajo con lechos y almohadones, sino que su goce está en el refresco y el solaz de Cristo. El esqueleto, vencido a las fatigas, yace postrado en el suelo, mas no es falta yacer humillado con Cristo. Vuestros labios secos son rasgados y desfigurados con impurezas; pero por dentro son limpiados espiritualmente, aunque la carne sea desgarrada. Allí el pan es escaso, pero el hombre no vive solamente de pan sino de la palabra de Dios. Temblorosos, necesitáis vestidos; pero quien puso su confianza en Cristo es abundantemente vestido y adornado" (1).

No es ésta la piadosa retórica de un predicador de moda: es el mensaje de un confesor dispuesto a sufrir inme-

(1) San Cipriano, Ep. LXXVI.

diatamente la muerte por la fe; un mensaje a sus obispos y clero, y "al resto de los hermanos en las cárceles, mártires de Dios".

En una época en que el individuo iba convirtiéndose en el instrumento pasivo de un Estado omnipotente y universal, es difícil exagerar la importancia de una idea semejante, último reducto de la libertad espiritual. Más que ningún otro factor contribuyó a asegurar el triunfo final de la Iglesia, pues patentiza a todos el hecho de que el cristianismo era el único poder que en el mundo quedaba sin ser absorbido por el mecanismo gigantesco del nuevo Estado servil.

Y mientras la Iglesia se enzarzaba en una lucha a vida y muerte con el Estado imperial y su cultura helénica, emprendía una campaña oscura y difícil contra las fuerzas amenazadoras de la religión oriental. Bajo el manto de la cosmopolítica civilización griega alentaban las tradiciones religiosas del viejo Oriente e iban penetrando gradualmente en la mentalidad de la época. Las misteriosas religiones del Asia menor se difundían por Occidente siguiendo las mismas rutas que el cristianismo, y la religión de Mitra acompañaba a las legiones romanas al Danubio, al Rin y las fronteras británicas. El culto egipcio a Isis y los ritos siriacos de Adonis y Atargatis, Hadad y Baelbek, así como la adoración al Dios-sol de Emesa, siguieron a la marea ascendente del comercio sirio y a las migraciones hacia el Oeste, mientras que en el subsuelo oriental nuevas religiones, al estilo del maniqueísmo, venían al mundo, y en tanto reaparecían bajo formas nuevas las inmemoriales tradiciones de la teología astral babilónica (1).

(1) En estos últimos años ha sido llamada especialmente la atención sobre los mandeos o "cristianos de San Juan", de la Babilonia meridional, la única secta de ese tipo que haya llegado hasta nuestros días. Lidzbarski y Reitzenstein han intentado demostrar que esta secta estuvo originariamente relacionada con los esenios y con los discípulos

Pero el producto más típico de ese movimiento de sincretismo oriental fué la teosofía gnóstica, peligro permanente para las Iglesias cristianas de los siglos II y III. Cimentado en el fundamental dualismo de espíritu y materia y en la asociación del mundo material con el principio del mal, un dualismo que quizás derivaba más de influjos griegos y anatólicos que persas, puesto que ya estaba completamente desarrollado en la mitología órfica y en la filosofía de Empédocles; esta idea central, el gnosticismo, la envolvía en un tupido velo de especulación teosófica y de magia, que indudablemente provenía de fuentes orientales y babilónicas.

Ese extraño misticismo oriental ofrecía una atracción extraordinaria a los espíritus de una sociedad que, en grado no inferior a la India de seis siglos antes, estaba inspirada por un profundo sentido de desilusión y de sed de libertad. En consecuencia, no se trataba de un peligro meramente externo para el cristianismo; amenazaba absorberle, transformando la figura histórica de Jesús en un miembro de la jerarquía de los eones divinos, y sustituyendo por el ideal de la liberación del alma de la contaminación del mundo material, el ideal cristiano de la redención del cuerpo y la realización del reino de Dios como una realidad histórica y social. Y su influencia se sentía de un modo directo, no sólo en los grandes sistemas gnóstico-cristianos de Valentiniano y Basílides, sino también indirectamente, a través de una serie de herejías orientales menores que forman una cadena ininterrumpida desde Simón Mago, en los

los de San Juan Bautista, y, por ende, que los escritos mandeos tienen una importancia cardinal en lo que toca a los comienzos del cristianismo. Sin embargo, S. A. Pallis, en sus *Mandaean studies*, 1919, ha hecho ver que las analogías con el judaísmo son superficiales y relativamente modernas, siendo los mandeos esencialmente una secta gnóstica que más tarde, en la época de los sasánidas, cayó bajo la influencia de la ideología zoroástrica; asimismo rechaza la anterior tesis de Brandt de que el substrato más profundo de las creencias mandeas está basado en antiguas religiones babilónicas.

días apostólicos, hasta los paulicianos de la época bizantina. En el siglo II, este movimiento llegó a adquirir tanta fortaleza que se apoderó de tres, entre los más caracterizados representantes de la cristiandad oriental: Marciano, en Asia menor; Taciano y Bardesanes, fundadores de la nueva literatura aramea, en Siria.

Si el cristianismo hubiera sido una secta más entre las orientales y entre las religiones misteriosas del imperio romano, hubiera caído inevitablemente en este sincretismo del Oriente. Sobrevivió porque poseía un sistema de organización eclesiástica y un principio de autoridad social, que le distinguía de todos los otros movimientos religiosos contemporáneos. Ya hemos visto que desde sus orígenes la Iglesia se consideró como una nueva Israel, "una raza elegida, un sacerdocio real, una nación santa, un pueblo aparte" (1).

Esta sociedad sagrada era una teocracia inspirada y regida por el Espíritu Santo, y sus gobernantes o apóstoles, los representantes, no de la comunidad, sino del Cristo, que los eligió y a quienes transmitió su divina autoridad. Tal concepción de una autoridad apostólica de origen divino quedó por cimiento del ordenamiento eclesiástico en el período postapostólico. Los "inspectores" y presbíteros, rectores de las iglesias locales, fueron considerados como sucesores de los apóstoles, en tanto que las iglesias de fundación apostólica gozaron de un particular prestigio y autoridad entre las demás.

Tal sucedió sobre todo con la Iglesia de Roma, pues, así como San Pedro tuvo un lugar único entre los Doce, también la Iglesia romana, que hasta él remontaba sus orígenes, ocupó una posición excepcional entre todas las iglesias. Ya en el siglo I, poco antes de finalizar la era apostólica, tenemos ejemplo de ello en la autoritaria inter-

(1) San Pedro, I, II, 9.

vención de Roma en los asuntos de la iglesia de Corinto. La primera epístola de San Clemente a los corintios, hacia el año 96, da una fórmula clarísima de la idea del orden jerárquico que fué principio básico de la nueva sociedad (1). El autor señala que el orden es la ley del universo y que tal principio de la naturaleza exterior es también el principio de la sociedad cristiana. El creyente debe observar la misma disciplina y subordinación que caracterizaba al ejército romano. Tal como Cristo procede de Dios los apóstoles vienen de Cristo, y ellos a su vez "nombran a sus primeros conversos, probados por el espíritu, para ser obispos y diáconos de los futuros creyentes; y sabiendo habría lucha por el título de obispo, agregaron el codicilo de que si cayesen en la inacción otros hombres autorizados les sucederían en su ministerio". Por lo que era esencial que la iglesia de Corinto diese de lado a luchas y envidias, sometándose a los presbíteros legalmente nombrados, los cuales representaban el principio apostólico de la autoridad divina (2).

La doctrina de San Clemente es típicamente romana en su insistencia sobre el orden social y la disciplina moral, pero tiene mucho de común con las enseñanzas contenidas en las epístolas pastorales y no cabe duda representa el espíritu tradicional de la iglesia primitiva. Fué este espíritu el que evitó que el cristianismo se hundiera en el fango del sincretismo oriental.

En su polémica contra los gnósticos en el siglo siguiente, San Ireneo apela una y otra vez a la autoridad social de la tradición apostólica contra las groseras especulaciones

(1) Tan clara era que Sohme llega a considerar esta epístola como el punto de partida de la concepción judicial de la Iglesia, rotundamente colocada en lugar de la primitiva concepción carismática. Mas, como ha subrayado Harnack, la idea de una autoridad apostólica de origen divino es tan antigua como la Iglesia misma y aparece con bastante claridad en los decretos del Concilio Jerosolimitano. (Actas, XIV. 23-27.)

(2) I. San Clemente, 20, 27, 40-44, etc.

de la teosofía oriental. "La verdadera gnosis es la enseñanza de los apóstoles y la primitiva constitución de la Iglesia por el mundo." Siéndolo también la Iglesia romana en cuanto centro de unidad y garantía de la ortodoxia de la fe (1).

De este modo la Iglesia primitiva superó los peligros de la herejía y del cisma, así como la persecución por el poder imperial, organizándose en sociedad jerárquica universal frente al Estado universal pagano. De aquí a la conquista del propio imperio no mediaba más que un paso para su constitución como religión oficial del reorganizado Estado constantiniano. Si el mismo Constantino se dejó llevar de consideraciones políticas en su actitud ante el cristianismo, es un tema discutible (2). No es dado dudar de su since-

(1) "Por su tradición (de la Iglesia de Roma) y por su fe predicada a los hombres, que nos fué transmitida por la sucesión de los obispos, confundimos a todos aquellos que por capricho, vanagloria, ceguedad o perversidad de voluntad están donde no deben. Pues en razón de su alto origen, es necesario que cada Iglesia, o sea, el conjunto de los fieles, reclamasen, en cuanto la tradición desde los apóstoles ha sido siempre conservada por gentes procedentes de todas partes." (Ireneo: **Contra los herejes**, III, 3.)

La frase "propter potentiorum principalitatem", que yo he traducido por "elevado origen", es en cierto modo discutida; a menudo fué traducida como "cabeza más poderosa" o como "autoridad preeminente" (verbigracia en la traducción de la Biblioteca Ante-Nicena, I, 261). Yo creo que es mínima la duda en cuanto a que principalitas = ἀρχαιότης se refiere a los orígenes de la sede, tal cual en el pasaje de San Cipriano: **Epistolae**, LIX, 13: "navigare audent ad Petri cathedram et Ecclesiam principalem unde unitas sacerdotalis exorta est", en donde "principalem" significa la primitiva Iglesia.

Es el mismo argumento empleado contra los donatistas por San Optato y San Agustín en el siguiente texto:

"Nunquam sacerdotes vel ab ipsa Petri sede
et in ordine illo patrum quis cui successit videte:
ipsa est petra quam non vincunt superbæ infernorum portæ."
Psalmus c. partem Donat., 18.

(2) La cuestión ha sido discutida recientemente por Mr. Norman Baynes en su **Raleigh Lecture** de 1929, afirmando que el móvil principal de la actuación de Constantino fué "su convicción de haberle sido confiada una misión personal por el Dios cristiano", que "sin discusión se identificó con el cristianismo, la Iglesia cristiana y el credo cris-

ridad en la convicción que expresa escribiendo a los provincianos de haber sido elevado por la divinidad desde el lejano oeste británico para destruir a los enemigos del cristianismo, que de otro modo habrían arruinado a la república; creencia que muy bien pudo ser reforzada por la convicción de que el orden y la universalidad de la Iglesia cristiana la predestinaban para ser el aliado espiritual y el complemento del imperio universal. Sea como fuere, esa fué la luz que ilumina al panegirista cristiano de Constantino, Eusebio de Cesarea, al interpretar el curso de los acontecimientos. "Un Dios —escribe— fué proclamado para todos los hombres; y a la par un poder universal, el imperio romano, surgió y floreció. El empedernido e implacable odio de nación contra nación ha sido ahora eliminado, y como el conocimiento de un Dios y de una vía de religión y de salvación, la doctrina de Cristo fué dada a conocer a toda la humanidad; así en el mismo período, habiéndose depositado en un solo soberano el dominio íntegro del imperio romano, una paz profunda reinó en el mundo entero. Con lo que, por expresa designación del mismo Dios, dos raíces de bendición, el imperio romano y la doctrina de la piedad cristiana, crecieron juntas en beneficio de la humanidad" (1).

Prácticamente, el reconocimiento oficial de la Iglesia y su asociación con el Estado romano vino a ser factor decisivo en la formación de un nuevo orden social. A cambio de la libertad que recibía, la Iglesia dió al imperio la vitalidad de sus recursos sociales y espirituales. En los días del bajo imperio la Iglesia ocupó cada vez más el sitio de

tiano", creyendo que la prosperidad del imperio estaba ligada a la unidad de la Iglesia Católica. Con lo que dimana de Constantino la idea bizantina de un imperio romano basado en la fe ortodoxa y fundido con la Iglesia ortodoxa. (N. M. Baynes: **Constantine the Great and the Christian Church**. En **Proceedings of the British Academy**, vol. XV, con muy completa bibliografía sobre la materia.)

(1) **Oración en alabanza de Constantino**, XVI.

la antigua organización civil como órgano de la conciencia popular. Sin haber sido la causa de la decadencia de la ciudad-estado, que perecía a causa de su propia debilidad, se aprestó a sustituirla dando a la vida del pueblo nuevos moldes de expresión. Las instituciones civiles que habían sido la base de la vieja sociedad habían venido a ser formas vacías; de hecho, los derechos políticos se trocaron en obligaciones fiscales. La ciudadanía del futuro reposaba en la pertenencia a la Iglesia, en la que el hombre medio encontró libertad espiritual junto con asistencia material y económica. Las oportunidades para una actividad social espontánea y para la libre cooperación, negadas por el despotismo burocrático del Estado, continuaban existiendo en la sociedad espiritual de la Iglesia, con la consecuencia de que se pusieran a servirla lo más selecto del pensamiento y de las capacidades prácticas de aquel entonces.

Por lo que en cada ciudad del bajo imperio, hombre con hombre con el viejo cuerpo ciudadano, encontramos al nuevo pueblo de la Iglesia cristiana, la "plebs Christi"; y a medida que el primero perdía sus privilegios sociales y sus derechos políticos, la última ocupaba poco a poco su puesto. Del mismo modo el poder y el prestigio del clero, el *ordo* cristiano, aumentaba a medida que el *ordo* civil de los magistrados municipales disminuía, hasta que el obispo llegó a ser la figura más importante en la vida de la ciudad y el representante de la comunidad entera. El cargo de obispo fué de hecho la institución vital de la nueva edad. Gozaba de un poder casi ilimitado dentro de su diócesis, circundado de una aureola de prestigio sobrenatural, todo sin dejar de ser al mismo tiempo una autoridad esencialmente popular, puesto que emergía de la libre elección del pueblo. Además, junto a su autoridad religiosa y a su prestigio como representante del pueblo, poseía poderes jurisdiccionales universalmente reconocidos, no solamente

sobre su clero y sobre las propiedades eclesiásticas, sino en calidad de juez arbitral en todas las cuestiones de que se le llamaba a conocer, incluso aunque el litigio hubiese sido llevado antes ante un tribunal secular. Por tanto, el episcopado era el único poder que en el bajo imperio podía contrabalancear y oponer resistencia a la absorbente tiranía de la burocracia imperial. Incluso los funcionarios más audaces temían enfrentarse con el obispo, siendo numerosos los casos de intervención episcopal en defensa, no ya de los derechos individuales, pero también de los de las ciudades y provincias.

Asimismo en el campo económico la Iglesia vino en ayuda del pueblo en medio de la creciente ruina material y del empobrecimiento del bajo imperio. Sus vastas propiedades fueron en este tiempo, literalmente hablando, "el patrimonio de los pobres", y en las grandes ciudades como Roma y Alejandría la Iglesia asumió poco a poco la alimentación de los pobres, así como el sostenimiento de hospitales y de orfanatos.

San Ambrosio escribía ser cosa vergonzosa tener vasos de oro en los altares mientras hubiera cautivos que rescatar, y años más tarde, al ser Italia devastada por el hambre y por la invasión de los bárbaros, se cuenta que San Gregorio tenía tal concepto de sus obligaciones que se abstuvo de decir misa cual si hubiese cometido un asesinato al saber que un pobre hombre fué encontrado en Roma muerto de hambre.

Esta actividad social explica la popularidad de la Iglesia entre las masas populares y la influencia personal de los obispos, pero también implica nuevos problemas en las relaciones entre la Iglesia y las autoridades seculares. La Iglesia llegó a ser tan indispensable al bienestar de la sociedad y tan íntimamente identificada con el orden social existente, que fué peligroso pasara a formar parte del Estado imperial. Los gérmenes de este proceso pueden ser

observados ya en la teoría de Orígenes sobre la Iglesia (1). Orígenes diseñó un perfecto paralelo entre la sociedad cristiana y la del imperio, comparando la Iglesia local al cuerpo de ciudadanos en cada ciudad —la *Ecclesia*—; y observando que a la manera en que este último tenía su *Boulé* o *Curia* y sus magistrados o arcontas, así también la Iglesia cristiana posee su *ordo* o clero, y su rector u obispo. La totalidad de las iglesias, “el cuerpo entero de las sinagogas de la Iglesia”, se corresponde con la unidad de las ciudades en el imperio. Con lo que la Iglesia pasa a ser, cual el imperio era, “el cosmos de los cosmos”; e incluso iba tan lejos que llegaba a considerar la conversión del imperio al cristianismo y la unificación de las dos sociedades en una universal “ciudad de Dios”.

En el siglo IV la organización eclesiástica vino a modelarse punto por punto sobre la del imperio. No sólo cada ciudad tiene su obispo, cuya diócesis posee límites que coinciden con el territorio de la ciudad, sino que la provincia civil fué también provincia eclesiástica regida por un metropolitano residente en la capital. A finales del siglo IV se observan esfuerzos encaminados a crear una unidad eclesiástica o “exarcato”, correspondiente a la diócesis civil o grupo de provincias gobernado por un *vicario* imperial.

El coronamiento lógico de este proceso fué hacer de la capital del imperio el centro de la Iglesia. De hecho parece que la solución había sido ya dada por el tradicional primado de la Iglesia de Roma, la ciudad imperial; pero en el siglo IV Roma no ocupaba ya aquella posición única que tuviera en las centurias precedentes. El centro del mundo mediterráneo se había desplazado una vez más al Este helénístico. Desde la reorganización del imperio por Diocleciano los emperadores no residían ya en Roma y la im-

(1) Contra Celsum, III, 29, 30.—Véase Battifol: *L'Eglise naissante*, cap. VII.

portancia de la antigua capital decaía rápidamente, sobre todo tras la fundación de una nueva capital en Constantinopla el año 330.

Tales cambios repercutieron en la posición de la Iglesia romana. En los primeros días del imperio Roma fué una ciudad internacional y el griego el lenguaje de la Iglesia romana; pero a partir del siglo III de J. C., Roma y su Iglesia fueron paulatinamente latinizándose (1), y el Este y el Oeste tienden a caminar por sendas diferentes. El aspecto eclesiástico de esta tendencia centrífuga se hace perceptible ya, mediado el siglo III, en la oposición de los padres orientales, acaudillados por San Firmiliano, al Papa Esteban en la cuestión del rebautismo de los herejes, tendencia que se hace todavía más de notar en el siglo siguiente. Desde la época de Constantino en adelante las iglesias orientales comienzan a buscar directrices en Constantinopla más que en Roma, siendo más bien la corte imperial que la sede apostólica su centro de unidad. Lo que se hace ya evidente en los últimos años del propio Constantino y de su sucesor, Constancio II, hasta el punto de bosquejar anticipadamente el cesaropapismo de la historia bizantina posterior, transformando a las iglesias de las provincias orientales en iglesias oficiales íntimamente dependientes del gobierno imperial.

El órgano fundamental de la política eclesiástica de Constantino y de sus sucesores fué el concilio general, institución que debía su existencia al poder imperial, a diferencia de los anteriores concilios provinciales, de origen puramente eclesiástico (2). El emperador gozaba del dere-

(1) San Hipólito es el último cristiano romano que escribe en griego. A mediados del siglo III Novaciano emplea ya el latín, aunque el griego siguiera siendo el idioma litúrgico hasta la centuria cuarta.

(2) Harnack escribe: “En todo momento fué una institución política inventada por el más grande de los políticos, una espada de dos filos que mantenía la unidad en peligro de la Iglesia a costa de su independencia.”

cho de convocatoria, siendo quien señalaba las cuestiones a discutir y quien ratificaba las decisiones con su sanción imperial. Por lo que, incluso en manos de teólogos coronados, como Constancio o Justiniano, el Concilio general fué un instrumento de la intervención imperial sobre la Iglesia más que un órgano de "self-government" eclesiástico; aunque pese a ello también era una institución representativa, siendo los grandes concilios ecuménicos las primeras asambleas deliberativas que han existido (1). Además, las iglesias orientales en el siglo IV estuvieron muy lejos de ser los sirvientes pasivos de un gobierno erastiano; antes anduvieron llenas de independencia espiritual y de vida intelectual. Si las iglesias occidentales pasan a segundo plano en la historia eclesiástica de esta época, es en gran parte porque las grandes fuerzas religiosas de aquel tiempo tuvieron su centro de gravedad en el Oriente.

Fué en el este donde nació el movimiento monástico que creó los ideales religiosos dominantes en la nueva era, el cual, aunque se extendiera rápidamente de un extremo a otro del imperio, continuó inspirándose en los eremitas y ascetas del desierto egipcio.

Fué el este quien asimismo forjó la nueva poesía litúrgica y el ciclo del año litúrgico, que vino a ser patrimonio común de la Iglesia cristiana (2).

Pero sobre todo fué el este quien unió la tradición cristiana con la cultura filosófica de Grecia, incorporando a las doctrinas de Cristo en un sistema teológico de índole científica. Los cimientos de esta empresa fueron ya puestos en

(1) Véase H. Gelzer: *Die Konzilien als Reichsparlamente*. En *Ausgewählte Kleine Schriften* (1907). Sostiene que los concilios establecieron su procedimiento siguiendo los precedentes del antiguo Senado.

(2) Dom Cabral (*Les origines liturgiques*, conf. VIII) ha demostrado que el ciclo litúrgico nace de las ceremonias locales relacionadas con los santos lugares jerosolimitanos en el siglo IV. Las ceremonias de la Semana Santa en Roma tuvieron origen en una imitación de ese ciclo local, en cuya imitación el conjunto de iglesias alrededor del La-

el siglo III, especialmente por Orígenes y la escuela catequística de Alejandría, siendo llevada adelante en la cuarta centuria por Eusebio en Palestina y por San Anastasio en Alejandría, y, finalmente, por los tres magnos griegos capadócicos San Basilio, San Gregorio Nacianceno y San Gregorio de Niza. Gracias a su labor la Iglesia fué capaz de formular una exposición intelectualmente profunda y exacta de la doctrina cristiana, evitando, de un lado, el peligro de un tradicionalismo burdo, y del otro aquella superficial racionalización del cristianismo que luego topamos en el arrianismo.

No cabe duda que tal proceso de evolución teológica estuvo acompañado de violentas controversias y que el intelectualismo de la teología griega degeneró a menudo en un "hair-splitting" metafísico. En cierto modo no le faltaba razón a Duchesne cuando notaba que la Iglesia oriental hubiera hecho mejor en preocuparse menos de las cuestiones especulativas y más acerca de los deberes de unidad (1); mas no fué la sola ni siquiera la principal causa del cisma y de la herejía el desarrollo de la teología científica, y sin este desarrollo la vida intelectual entera del cristianismo hubiera sido inconmensurablemente más pobre.

Para comprender lo que el oeste debe al este basta sólo con medir el abismo que separa a San Agustín de San Cipriano. Ambos fueron occidentales y africanos, los dos deben mucho a la anterior tradición latina de Tertuliano. Pero en tanto San Cipriano nunca se lanza a especulacio-

terano: Santa María la Mayor, la Santa Cruz en Jerusalén, Santa Anastasia, etc., donde estas ceremonias tenían lugar, reproducían los santuarios de los santos lugares de Jerusalén.

(1) "Que l'on eut été bien inspiré, si au lieu de tant philosopher sur la terminologie, d'opposer l'union physique à l'union hypostatique. les deux natures qui n'en font qu'une à l'unique hypostase qui régit les deux natures, on se fut un peu plus préoccupé de choses moins sublimes et bien autrement vitales. On alambiquait l'unité du Christ, un mystère; on sacrifiait l'unité de l'Eglise, un devoir." (*Eglises séparées*, 57.)

nes filosóficas y ni siquiera es un teólogo en el sentido científico del vocablo, San Agustín no cede nada en profundidad filosófica a los más grandes de los Padres griegos. Es, en frase de Harnack, San Anastasio y Orígenes fundidos en un solo hombre, y quizás más todavía.

Tan gran progreso no puede ser explicado como una evolución espontánea del cristianismo occidental, ni incluso teniendo en cuenta el supremo genio personal de San Agustín. La línea teológica en la centuria siguiente a Tertuliano fué en realidad retrógrada, y escritores como Arnobio y Comodiano no saben teología, sino sólo un tradicionalismo milenarista (1).

El cambio tuvo lugar con la introducción en Occidente de la ciencia teológica griega en la segunda mitad del siglo IV. Los agentes de esta transformación fueron los Padres latinos San Hilario de Poitiers, San Ambrosio de Milán, San Jerónimo, Rufino de Aquileya, y el retórico converso Victorino; al paso que San Martín de Tours y Casiano de Marsella, ambos oriundos de las provincias danubianas, traían al oeste las nuevas ideas del monasticismo y del ascetismo orientales (2).

Los Padres latinos, hecha excepción de San Agustín, no fueron profundos metafísicos, ni siquiera pensadores originales. En cuestiones teológicas fueron discípulos de los griegos y su actividad literaria estuvo consagrada principalmente a hacer accesibles al mundo latino las riquezas intelectuales acumuladas por el este cristiano. Pero al mismo tiempo fueron los herederos de la tradición occidental, combinando con los conocimientos nuevamente adquiridos la fortaleza moral y el sentido de la disciplina que

(1) El retrogradismo y aislamiento occidentales en materias teológicas se muestra en el hecho de que el propio San Hilario admite no haber oído hablar nunca del credo de Nicea hasta los días de su exilio en el año 356. (*De Synodis*, 91.)

(2) Debe hacerse notar también la introducción de la poesía litúrgica en Occidente por San Hilario y San Ambrosio.

habían distinguido siempre a la Iglesia latina. Su interés por los problemas filosóficos estuvo siempre subordinado a su lealtad a la tradición y a la causa de la unidad católica. En las regiones occidentales el cristianismo no era aún sino una pequeña minoría, por lo que la Iglesia estaba menas expuesta a las disensiones internas y conservaba la independencia espiritual de que disfrutara antes de Constantino.

Bien se ve con toda claridad en la controversia arriana, pues el arrianismo significaba en el oeste no tanto un peligro interno para la ortodoxia cristiana cuanto un ataque desde fuera a la libertad espiritual de la Iglesia. La actitud occidental está admirablemente expresada en la representación que Osio, el gran obispo de Córdoba, endereza al emperador Constancio II: "Yo he sido un confesor —escribe— en la persecución que vuestro abuelo Maximiano levantó contra la Iglesia. Si deseáis renovarla me hallo dispuesto a sufrir todo antes que renegar de la fe y verter sangre inocente... Acordaos de que sois un hombre mortal. Temed el día del juicio... No os mezcléis en los negocios eclesiásticos ni nos ordenéis nada acerca de ellos, pues somos nosotros de quien debéis aprender en las cosas tocantes a ellos. Dios os dió el gobierno del imperio y a nosotros el de la Iglesia. Quienquiera que se atreva a impugnar vuestra autoridad se rebela contra el mandato de Dios. Mas tened vos mismo cuidado de no haceros culpable de un gran delito usurpando la autoridad de la Iglesia. Nos ha sido ordenado dar al César las cosas que son del César y a Dios las cosas que son de Dios. No es lícito que nos arroguemos la autoridad imperial; pero vos tampoco tenéis poder en el ministerio de las cosas sagradas" (1).

(1) La carta es dada en griego por San Atanasio en su *Historia de los arrianos*, 44. Sigo la versión francesa de Tillemont en sus *Mémoires*, VII. 313.

San Hilario de Poitiers llega a más todavía, atacando al emperador con todas las armas de su estilo clásico. "Debemos luchar hoy —escribe— contra un perseguidor artero, contra un enemigo disfrazado, contra el anticristo Constantio, que no azota las espaldas, sino premia a los panistas; que no condena la vida, pero enriquece la muerte; que en lugar de arrojar a los hombres en la libertad de las cárceles, los honra en la esclavitud de palacio..., que no corta las cabezas con espada, pero mata a las almas con oro" (1).

El lenguaje de Lucifer de Cagliari es aún más rotundo y los mismos títulos de sus opúsculos: *Sobre la apostasía real*, *Sobre el no respetar las personas de aquellos que pecan contra Dios* o *Acerca de la obligación del martirio*, manifiestan un espíritu de hostilidad y de desafío frente a los poderes seculares que recuerda la actitud de Tertuliano.

De esta manera la Iglesia estaba muy lejos de depender del Estado; el peligro estaba más en el hecho de que pudiera llegar a apartarse definitivamente del imperio y de las tradiciones de la civilización antigua, tal como ocurría con la Iglesia donatista en Africa o con la Iglesia egipcia después del siglo v.

El peligro fué evitado, de un lado, por la vuelta del imperio occidental a la ortodoxia bajo la dinastía de Valentiniano; por el otro, mediante la influencia de San Ambrosio y el nuevo giro de la cultura cristiana. Sobre todo en San Ambrosio la Iglesia occidental encontró un jefe capaz de defender los derechos de la Iglesia con una energía pareja a la de San Hilario, que a la par era amigo leal de los emperadores y siervo devoto del imperio.

San Ambrosio era realmente un romano de romanos, nacido y educado en las tradiciones del servicio y funcionariado imperiales, que llevó al ministerio eclesiástico el

(1) *Contra Constantium imperatorem*, 5.

espíritu público y la pasión por el deber de un magistrado romano. Su dedicación al cristianismo no debilitó en lo más mínimo su lealtad a Roma, pues opinaba que la verdadera fe habría de ser fuente de nuevas energías para el imperio, y que tal como la Iglesia triunfó sobre el paganismo, el imperio vencería a los bárbaros.

"Id —escribía a Graciano, en vísperas de su expedición contra los godos—, id bajo el escudo de la fe y armado con la espada del espíritu; id a la victoria otrora prometida y predicha en los oráculos del Señor... No son águilas bélicas, ni vuelos de pájaros los que ahora marchan al frente de nuestras tropas, sino Tu Nombre, ¡oh Jesús!, y Tu Culto. No es la nuestra tierra de infieles, sino país que acostumbra a producir confesores: Italia; Italia, muchas veces tentada pero nunca perdida; la Italia a quien vuestra majestad ha defendido tanto tiempo y que ahora ha rescatado nuevamente de los bárbaros" (1).

Por lo cual Ambrosio es el primer expositor occidental de la idea de un Estado cristiano, tal como Eusebio de Cesárea lo había sido en Oriente. Aunque por lo demás difiere de Eusebio en su concepción de los deberes del príncipe cristiano y en la teoría de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. La actitud de Eusebio ante Constantino es ya la de un obispo cortesano de Bizancio; rodea la figura imperial con un nimbo de autoridad supraterrrena idéntico al que de siempre caracterizó a las monarquías teocráticas del Oriente milenario. San Ambrosio, por el contrario, pertenece a una tradición distinta, ocupando un término medio entre el viejo concepto clásico de la responsabilidad civil y la idea medieval de la supremacía del poder espiritual; en cierto modo es una síntesis del magistrado romano y del pontífice de la edad media. A sus ojos, la ley de la Iglesia, el *jus sacerdotale*, solamente puede ser adminis-

(1) *De fide*, II, XVI 136, 42.

trado por los magistrados eclesiásticos, los obispos, a los cuales está sujeta hasta la misma autoridad imperial. "El emperador —escribía— está dentro de la Iglesia, no encima de ella; y "en materias de fe los obispos están llamados a ser jueces de los emperadores cristianos, no los emperadores de los obispos" (1). Parejamente, mientras Eusebio se dirige a Constantino como a un ser sagrado colocado por encima de los pareceres de los hombres (2), San Ambrosio no vacila en censurar al gran Teodosio, emplazándole para que responda de sus actos injustos. "Eres un hombre; la tentación vino sobre ti. Véncela. Porque el pecado no se borra sino con lágrimas y arrepentimiento" (3).

La autoridad de San Ambrosio tuvo una influencia extensísima sobre el ideario de la Iglesia occidental, pues contribuyó a reforzar la alianza entre la Iglesia y el Imperio, al paso que mantenía la tradicional concepción occidental de la autoridad eclesiástica. En el Oriente la Iglesia se vió constantemente obligada a girar en torno al emperador y a los concilios que éste convocaba para salvaguardar su unidad; en el oeste el sistema conciliar no logró jamás tanta importancia, siendo a la sede romana adonde se volvían los ojos como a centro de la unidad y del orden eclesiástico. Los intentos de definir los límites de la jurisdicción pontificia por el concilio de Sárdica en 343 y por el emperador Graciano en 378, tienen una importancia mínima en comparación con la creencia tradicional en las

(1) San Ambrosio, *Epist.* XXIV, 4-5.

(2) Recuérdese toda su *Oración en alabanza de Constantino*, en la que, por ejemplo, escribe: "Déjame postrar ante ti, victorioso y piadoso Constantino, algunos de los misterios de Su verdad sacrosanta; no para instruirte a ti, que eres enseñado por Dios; ni para desvelarte aquellas secretas maravillas que El mismo no mediante el quehacer ni la labor humanas, sino por el Salvador universal y la frecuente luz de Su Divina Presencia ha revelado hace mucho tiempo a tus ojos; sino con la esperanza de traer a los descarriados a la lumbré de la verdad, mostrando las razones y motivos de tus actos piadosos a aquellos que los desconocen." (Cap. XI.)

(3) San Ambrosio, *Epist.* LI, 11.

prerrogativas apostólicas de la Silla romana y en la "romana fides" como norma de la ortodoxia católica. En el siglo V se completa el proceso por San León, que unía a la convicción de San Ambrosio la doctrina tradicional de la primacía de la sede apostólica; mientras que a comienzos del mismo siglo San Agustín completaba la evolución teológica occidental, dando a la Iglesia un sistema de pensamiento destinado a ser el capital intelectual de que viviría la Cristiandad occidental por espacio de un milenio.

Así, cuando el Imperio occidental se hundía al empuje de los bárbaros la Iglesia no caía con él, porque era un ordenamiento autónomo con sus propios principios de unidad y sus órganos peculiares de autoridad social. Fué capaz de llegar a ser en la ocasión oportuna la heredera y la representante de la antigua cultura romana, y la maestra y guía de los nuevos pueblos bárbaros. En Oriente no sucedió lo mismo: la Iglesia bizantina terminó por quedar tan estrechamente ligada al Imperio bizantino que formaron un solo organismo social, indivisible bajo pena de destruirlo. Todo lo que amenazaba la unidad del Imperio ponía en peligro la unidad de la Iglesia. Y así aconteció que en tanto el Imperio oriental resistió los ataques de los bárbaros, la Iglesia oriental perdió su unidad a manos de las reacciones nacionalistas de los pueblos de Levante contra la centralización eclesiástica del Estado bizantino. Como entre los pueblos orientales los nacionalismos adoptaron formas puramente religiosas, el Estado fué en último término absorbido por la Iglesia.

Mas, aunque a partir del siglo V las dos mitades del Imperio estaban escindidas en lo religioso y en lo político, la separación no era completa. El papado conservaba aún cierta primacía en el este, ya que, como dice Harnack, "incluso a los ojos de los orientales algo especial rodeaba al obispo de Roma que le diferenciaba de todos los demás:

una aureola de donde dimanaba una autoridad especial" (1).

Y análogamente, la Iglesia occidental todavía se consideraba el centro de la Iglesia del Imperio y continuaba reconociendo el carácter ecuménico de los concilios generales que convocaba el Emperador.

Estas notas tipifican todo el período de que nos ocupamos. Hasta el siglo XI no se cortaron definitivamente los lazos religiosos que ataban Oriente y Occidente, ni surgió la cristiandad occidental como unidad independiente, distinta en lo cultural y en lo religioso del antiguo mundo romano.

(1) *Historia del Dogma*, citada, donde llega a decir: "Sin embargo, esta aureola no bastaba para dotar a su poseedor de una autoridad inequívoca; fué tan nebulosa que no era posible dejar de mirarla sin separarse del espíritu de la Iglesia universal." Los historiadores de la Iglesia griega Sócrates y Sozomenes, ambos laicos y juristas, son testigos imparciales del lugar otorgado a la sede apostólica en Constantinopla en el siglo V, como subraya Harnack.

Vide Battifol: *La siège apostolique*, 411-416.

III

LA TRADICION CLASICA Y EL CRISTIANISMO

Si Europa debe su existencia política al Imperio romano y su unidad espiritual a la Iglesia católica, es decisivo para su cultura intelectual un tercer factor, la tradición clásica, otro de los elementos fundamentales creadores de la unidad europea.

En verdad resulta difícil hacernos cargo de la magnitud de nuestra deuda, pues la tradición clásica ha venido a ser una parte tan grande de la cultura occidental que es imposible darse cuenta exacta de su influencia en nuestra mentalidad. A lo largo de la historia de Europa esta tradición ha sido el fundamento constante de la literatura y del pensamiento occidentales. Primeramente difundida por todo el Oeste gracias a la cultura cosmopolita del Imperio romano, sobrevivió a la caída de Roma y siguió siendo durante toda la edad media una parte integrante de la herencia espiritual de la Iglesia cristiana, hasta que resurgió con renovado vigor en los días del Renacimiento para ser la fuente inspiradora y el modelo de las nuevas literaturas europeas, y la base de toda educación sealar.

De esta manera, durante cerca de dos mil años Europa ha sido enseñada en la misma escuela y por iguales maestros, hasta el punto de que el estudiante (*) del siglo XIX sigue leyendo idénticos libros y encauzando su inteligencia según los mismos criterios que sus predecesores romanos de mil ochocientos años antes.

(*) El autor distingue el *schoolboy* del *undergraduate*, estudiantes de escuelas inferiores y universitarias, respectivamente, para cuyos vocablos no hay exacta transcripción castellana, por corresponder a situaciones específicamente inglesas. (Nota del traductor.)

Es casi imposible evaluar la influencia acumulada de una tradición tan continuada y tan antigua. No hay nada en la historia que pueda comparársela, excepto la tradición confuciana en China, siendo digno de notar que ambas parecen estar últimamente en peligro de sucumbir al mismo tiempo y a causa de las mismas fuerzas.

Pero la tradición clásica de Europa se diferencia de la de China en un punto importante: no es de origen indígena, porque, aunque estrechamente ligada a la tradición romana, Roma no fué su creadora, sino más bien el agente por el cual pasó al Oeste desde su hogar originario en el mundo helénico. La tradición clásica no es realmente más que helenismo, y quizás el mayor de todos los servicios que Roma prestó a la civilización sea el de su magistral adaptación de la tradición clásica de Grecia a las necesidades de la mentalidad occidental y a las formas de expresión del Oeste, ya que el idioma latino no sólo fué un perfecto vehículo para la exteriorización del pensamiento, sino también un puente tendido con intentos de salvar las semillas de la cultura helénica por encima del diluvio del barbarismo. Por lo que los grandes escritores clásicos del primer siglo antes de Cristo, y especialmente Cicerón, Virgilio, Tito Livio y Horacio, tienen una importancia en la historia europea muy superior a su valor literario intrínseco, aun siendo éste todo lo grande que es, ya que fueron los padres de toda la tradición literaria de Occidente y los cimientos del edificio de la cultura europea.

En el mismo momento en que Roma conseguía dominar al mundo helenístico, el imperio de la tradición clásica griega sobre la mentalidad occidental fué asegurado por la literatura latina de la era de Augusto, y la influencia del helenismo continuó aumentando y extendiéndose a lo largo de los dos primeros siglos del Imperio romano. Por otro lado, las dos primeras centurias de nuestra era atestiguan un renacimiento de la tradición helénica en su for-

ma estrictamente clásica por todo el mundo griego; en otro sentido la forma latina del helenismo, que ya alcanzara completo desarrollo en el siglo I antes de Cristo, sobre todo en la obra ciceroniana, fué transmitida a las provincias occidentales y vino a ser uno de los pilares de su cultura. La educación clásica se hallaba ampliamente difundida por todo el Imperio, y no solamente los grandes núcleos de población, como Roma, Antioquía, Alejandría y Cartago, sino las poblaciones provincianas, cuales Madaura en Africa, Autun y Burdeos en las Galias, Gaza y Beirut en Siria, Córdoba en España, llegaron a ser centros de una intensa actividad educadora. Léase lo que Juvenal escribía a propósito de la manía universal por la educación que se iba extendiendo hasta a los bárbaros:

*Nunc totus Graias, nostraque habet orbis Athenas,
Gallia caesidicos docuit facunda Britanos,
de conducendo loquitur jam rethore Thule* (1).

Esa cultura era de hecho meramente literaria. La ciencia ocupaba en ella un sitio reducido, salvo en Alejandría. El ideal retórico de la educación, comenzado por Gorgias y los sofistas del siglo V a. J. C. y desenvuelto en las escuelas del mundo helenístico, dominaba sin rivales, siendo los éxitos retóricos la suprema aspiración de las gentes educadas. Pero "retórico" quiere decir mucho más de lo que a primera vista parece; era la coronación de todo el ciclo de los estudios liberales: Aritmética, Geometría, Astronomía, Música, Gramática, Retórica y Dialéctica, las llamadas "artes liberales", predecesoras de los "trivium" y "quadrivium" del medievo (2). Incluso sin llegar a tan

(1) *Satirae*, XV, 110-112.

(2) Este ideal de la educación liberal arranca de los sofistas mismos, sobre todo de Hippias de Elea, pero el número de las "artes liberales" no fué definitivamente fijado hasta Marciano Capella y los escritores del bajo Imperio. La subdivisión entre el "trivium" y el "quadrivium" es todavía posterior, debida probablemente al renacimiento ca-

amplia concepción de la oratoria, sostenida por Cicerón y por Tácito, los retóricos puros al estilo de Quintiliano o de Aristides estaban muy lejos de ser simples charlatanes, tendiendo a algo más extenso que la técnica escolar: a una cultura polifacética, que no era otra cosa sino humanismo. En realidad, la idea humanista de la cultura, triunfante en la pedagogía moderna desde el renacimiento, debe su existencia a este revivir intencionado de los viejos sistemas de formación retórica. Pues hasta la edad media perviven con mucha mayor amplitud de lo que generalmente se cree; de hecho no hay ningún período de la historia europea en que no se reconozcan sus huellas. El mismo tipo del publicista, esto es, del hombre de letras que por sí mismo se dirige al público culto en general, un tipo casi desconocido en otras culturas, es producto de esta tradición: Alcuino, Juan de Salisbury, Petrarca, Erasmo, Bodin, Grocio y Voltaire son todos ellos sucesores y discípulos de los retóricos antiguos, lo que no pasa de ser una de tantas muestras de cómo esta tradición clásica ha sido una de las principales fuerzas creadoras de la cultura europea.

Sin embargo, en el siglo IV la supremacía de la tradición clásica pareció gravemente amenazada por la victoria de la nueva religión. Estando fundado el cristianismo sobre una tradición oriental, que no tenía nada de común con el helenismo, su espíritu y sus ideales se hallaban en rotunda oposición a la de los retóricos y hombres de letras paganos. Los cristianos no reconocían deuda ninguna a la tradición clásica. Tenían sus propios clásicos, las Escrituras cristianas, tan radicalmente distintos en forma y en espíritu de la literatura pagana que no parecía haber sitio para una comprensión mutua. “¿Qué tiene que ver Ate-

rolingio. Además, la idea medieval de dar a las artes liberales un valor esencialmente propedeútico, de preparación para la Teología, es muy antigua, puesto que procede de Posidonio y de Filón, de los cuales pasó a las escuelas cristianas de Alejandría. Véase Norden: *Die antike Kunstprosa*, 670-679.

nas con Jerusalén? —escribe Tertuliano—, ¿qué arreglo cabe entre la Iglesia y la Academia?” San Pablo mismo desaprueba expresamente todas las pretensiones de gracia estilística y de sabiduría de los filósofos seculares. “¿Dónde está el sabio? ¿Dónde está el escriba? ¿Dónde el escudriñador de este siglo? ¿No ha hecho Dios loca a la sabiduría de este mundo? Y así, por cuanto los judíos reclaman señales y los griegos buscan, además, sapiencia, nosotros predicamos a Cristo crucificado, que es escándalo para los judíos y locura para los gentiles; pero para los que han sido elegidos, tanto judíos como griegos, predicamos a Cristo, virtud y sabiduría de Dios” (1).

De este modo el cristianismo no llamaba a las mentalidades estériles y sofisticadas de una sociedad culta, sino a las necesidades cardinales del espíritu humano y a la experiencia religiosa del hombre de la calle. “Levántate, alma, y da tu testimonio”, dice Tertuliano. “Pues yo te llamo en estilo diferente al que se aprende en las bibliotecas y está de moda en las escuelas, al que se aspira en las academias y en los pórticos del Atica, para que vomites tu saber. Yo me dirijo a ti, sencillo y rudo, ignorante e inculato, tal como son los que te poseen solamente, la misma verdad pura y total de los caminos, de las tiendas y de las calles” (2).

De hecho los primeros cristianos fueron, en su mayoría, hombres de poco refinamiento y de poca cultura. En las ciudades pertenecían principalmente a la clase baja o al estrato inferior de la clase media, al paso que en los campos procedían frecuentemente de una clase labradora ajena a la cultura clásica, la cual conservaba sus idiomas nativos, siriacos, coptos o púnicos. En tales circunstancias era lo más lógico que los representantes de la tradición clásica

(1) *Ad Corinthios*, I, 20-27.

(2) De testimonio *Animae*, I.

sica mirasen al cristianismo como a un enemigo de la cultura e identificasen la causa del helenismo con la de la religión pagana, según hicieron Porfirio y el emperador Juliano. La "dorada medianía" del poeta clásico mal podía avenirse con el fanatismo de los mártires y de los monjes del desierto, que condenaban todo lo que hiciera agradable la vida y proclamaban la ruina próxima de toda civilización del siglo. Máximo de Madaura, el retórico pagano que cruzara cartas con San Agustín, habla del cristianismo como de un resurgimiento del barbarismo oriental, buscando reemplazar el culto a las graciosas imágenes de las deidades clásicas por la devoción hacia hombres ejecutados, que tenían horribles nombres púnicos (1).

Sin embargo, aunque desconocido por las cabezas de la cultura, tuvo lugar durante todo este período un proceso asimilador, en el que la Iglesia fué capacitándose para la recepción de la tradición clásica y para la formación de una nueva cultura cristiana. Ya en el siglo II conversos cultos como San Justino Mártir y Atenágoras comenzaban a dirigirse al público culto en su mismo lenguaje, intentando demostrar que las doctrinas del cristianismo no chocaban con las ideas racionales de la antigua filosofía. El más notable de estos intentos es el *Octavius* de Minucio Félix, un diálogo ciceroniano tan clásico en el fondo como en la forma. Ciertamente es que el más grande de los apologetas latinos, Tertuliano, escribía poseído de un espíritu asaz diferente, pero él también, y pese a su olvido de las tradiciones clásicas, era un retórico hasta la médula y utilizaba los métodos de los abogados romanos al servicio de la nueva religión.

La tendencia, ya patente en los apologetas, de asimilar el pensamiento y la cultura helénicas, alcanza su punto culminante en la escuela de Alejandría al siglo III. Oríge-

(1) San Agustín, *Epist.* XVI.

nes y su predecesor San Clemente fueron los primeros en concebir la idea medieval de una jerarquía de ciencias coronadas por la teología cristiana. Del mismo modo que los griegos habían visto en las artes y en las ciencias un estudio preliminar del de la retórica y de la filosofía, así también Orígenes propuso hacer de la propia filosofía un antecedente de la teología: "lo que los hijos de los filósofos dicen acerca de la geometría, y de la música, y de la gramática, y de la retórica, y de la astronomía, que son servidoras de la filosofía, debemos decir de la filosofía misma en relación con la teología" (1). Y enseñó, al decir de su discípulo Gregorio Taumaturgo, "que debemos filosofar y examinar, con todo nuestro esmero, cada uno de los escritos de los antiguos, sean filósofos o poetas, sin exceptuar ni excluir nada", salvo las obras de los ateos, "pero prestando ancha atención a todo" (2). El resultado de este programa fué una abarcadora síntesis de las ideas cristianas y helénicas, síntesis que ha ejercido una profunda influencia en toda la evolución teológica posterior, pero que al principio suscitó una considerable oposición basada en su disconformidad con la ortodoxia tradicional, como realmente así acontecía en muchos puntos. Es importante recalcar sin embargo, que esa oposición contra Orígenes no suponía necesariamente hostilidad hacia la cultura helénica en cuanto algo distinto de la filosofía griega. Hubo helenistas en los dos campos en lucha, y en realidad el principal contradictor de Orígenes, San Metodio de Olimpo, fué más allá que Orígenes mismo en sus concomitancias con la tradición clásica (3).

De esta manera, en los albores del siglo IV la cultura clásica había puesto firmemente el pie dentro de la Igle-

(1) *Philocalia*, XIII, 1.

(2) Gregorio Taumaturgo: *Panegírico de Orígenes*, XIII.

(3) Su principal obra, el *Banquete de las diez vírgenes*, es la lograda imitación de un diálogo platónico.

sia y a la instauración del Imperio cristiano pudo seguir un renacimiento literario considerable. Los jefes de este movimiento, los grandes retóricos del siglo iv, Himerio, Temistio y Libano, fueron paganos, pero sin que dejaran de tener discípulos e imitadores entre los cristianos; y de hecho muchos de los escritores cristianos de la época superan a menudo a sus maestros desde el punto de vista literario. Los Padres del siglo iv, lo mismo en Oriente que en Occidente, fueron fundamentalmente *retóricos cristianos* que compartían la cultura y las tradiciones de sus rivales paganos, pero en los cuales el arte no fué ya una interminable elaboración de manidos temas de clase sino el instrumento de una nueva fuerza espiritual. Tres siglos antes había subrayado Tácito cuanto de vacío e irreal había en la retórica, puesto que no cumplía ninguna función vital en la vida política. "La gran oratoria, lo mismo que el fuego, precisa carbón que quemar y aire que la alimente; alumbra lo que arde" (1). Gracias a la Iglesia, la retórica recobró esta relación vital con la sociedad; en lugar de la vieja *ecclesia* de las ciudades griegas nace la nueva *ecclesia* del pueblo cristiano. Una vez más las cuestiones de mayor profundidad fueron discutidas con seriedad apasionada delante de un auditorio compuesto por todas las clases sociales; y San Juan Crisóstomo lanzaba al pueblo de Antioquía sus grandes homilías mientras el destino de la ciudad estaba suspendido en la balanza. Hasta las cuestiones teológicas más abstrusas fueron temas de interés encendido entre los hombres de la calle, y quienquiera pudiese hablar o escribir sobre ellas con elocuencia y conocimiento de causa tenía asegurada una influencia casi universal.

Lógicamente esto se debe sobre todo al mundo de lengua griega, el de San Anastasio y Arrio, el de San Ba-

silio y de Eunomio, el de San Cirilo y de Teodoreto; mas en el latino occidental la tradición retórica era igualmente poderosa, aunque fuera más bien tradición de magistrados y oradores romanos que de sofistas y demagogos griegos. Es indudable que el mundo helénico seguía conservando su primado cultural. Eusebio de Cesarea, San Basilio y los dos Gregorios, el de Nisa y el Nacianceno, poseyeron una cultura amplia y profunda, superior, tanto en literatura como en filosofía, a la de ninguno de sus contemporáneos occidentales. Ellos fueron los que conservaron las tradiciones de la escuela de Orígenes, al paso que la tradición occidental heredaba algo del espíritu legalista y autoritario de Tertuliano y de San Cipriano. Pero en el siglo iv el nacimiento de una nueva cultura cristiana tendía a separar una vez más el este del oeste. San Ambrosio fué un afanoso gustador de la literatura griega y debe infinitamente más a los escritos de los Padres griegos que a Tertuliano y a San Cipriano, a quienes desconoce por completo. San Jerónimo adquirió en Oriente su cultura teológica como discípulo de San Gregorio Nacianceno y de Apolinario de Laodicea, estudiando a Orígenes y a Eusebio.

Además, la tendencia de la Iglesia a aproximarse a la cultura seglar y a asimilarse la cultura y el pensamiento clásicos se manifiesta tanto en el este cuanto en el oeste. San Ambrosio exorna sus sermones con citas sacadas de Horacio y de Virgilio, siguiendo a Cicerón en su obra más célebre, *De officiis ministrorum*. La tradición ciceroniana forma parte esencial de la nueva cultura cristiana e influye en la literatura patrística desde Lactancio a San Agustín. Ciertamente es que San Jerónimo habla duramente de los peligros de la literatura pagana y su famosa visión, en la que fué condenado por ser "un ciceroniano en lugar de un cristiano", es aludida muchas veces como muestra de la

(1) *Dialogus de claris oratoribus*, 30.

hostilidad del cristianismo a la cultura clásica (1); pero el verdadero significado de este episodio es el de que el apego del santo por la literatura clásica fué tan grande que llegó a ser una tentación espiritual; de no haber reaccionado contra ella no hubiera pasado de ser un retórico, en cuyo caso la edad media habría perdido el mayor de sus clásicos espirituales: la *Vulgata* latina. Pues en esta traducción de la *Biblia* San Jerónimo no busca amoldarse a los cánones ciceronianos sino que deja reflejarse en el estilo por sí misma a la grandeza primitiva del original hebreo, con lo que enriqueció al idioma latino con un nuevo género de expresión. Pero por más que intentó moderar su ardor, jamás perdió su apasionado afecto por el mayor de los retóricos: "Tullius qui in arce eloquentiae romanae stetit rex oratorum et latinae lingua illustrator" (2). No sin puntas maliciosas, cuenta Rufino que en sus últimos años pagara más a sus copistas por la transcripción de los diálogos ciceronianos que por la de los sagrados libros (3), y que enseñó a los muchachos de Belén a leer a Virgilio y a los poetas. Realmente, lejos de ser un enemigo de la tradición clásica, es San Jerónimo, entre todos los santos padres, quien profundizó más en la literatura pagana y el más influido por la tradición retoricista. Incluso la intolerante enemiga que habría escandalizado a muchos críticos modernos, no es hija del fanatismo de un exaltado sino de la irascibilidad de un estudioso, y sus venganzas literarias son muchas veces curiosamente análogas a los

(1) Epístola XXII. Véase Rufino: *Apol.*, II, 6, y la respuesta de San Jerónimo en *Apol.*, I, 30-31, y III, 32.

(2) En el prefacio a las *Hebraicae quaestiones in Genesim* (Cavallera en su *San Jerónimo*, pág. 105): "Si un hombre como Cicerón —dice— no pudo escapar a las críticas, ¡qué de extrañío tiene que el sucio cerdo gruñía a un tan pobre hombre como yo!"

(3) Rufino: *Apol.*, II, 8.

de los humanistas del renacimiento, que se cuentan entre sus admiradores más ardientes (1).

La influencia de San Jerónimo no admite comparación con la de ningún otro, ni siquiera con la de San Agustín, puesto que fué el influjo de un erudito, no el de un pensador o de un teólogo. En él se unen las dos grandes tradiciones espirituales de los clásicos y de la *Biblia*, y de él mana a su vez una sola corriente, destinada a fertilizar la cultura del medioevo.

La influencia de la tradición clásica se hace todavía más perceptible en el florecimiento de la nueva poesía cristiana; en Oriente, sin embargo, y salvo el caso de San Gregorio Nacianceno, la imitación servil de los modelos clásicos mató toda espontaneidad de sentimientos, encontrando su expresión suprema en los intentos de Apolinar de Laodicea y de su hijo de traducir la *Biblia* bajo las formas y metros de la poesía clásica. En Occidente la misma tendencia produjo las paráfrasis bíblicas de Iuvenco, y los ingeniosos aunque torcidos ensayos de componer sobre asuntos bíblicos poemas enteramente sacados de trechos de Virgilio extractados a corte de tijera. Pero el oeste poseía una tradición poética mucho más viva que la del este, tradición totalmente asimilada por la nueva cultura cristiana a lo largo de los siglos IV y V. San Paulino de Nola, que encontró un comprensivo espíritu en su biógrafo inglés Henry Vaughan, fué un verdadero humanista cristiano, antecesor espiritual de Vida y de Mantuano. No grande poeta pero sí hombre de profunda cultura y de carácter noble y atrayente, su influencia contribuyó, más aún que la de San Jerónimo o San Agustín, a popularizar las ideas de la nueva cultura cristiana entre las clases cultas de las provincias occidentales.

(1) Erasmo, por ejemplo, habla de San Jerónimo como del "hombre celestial, sin disputa el más letrado y elocuente de todos los cristianos... ¡Qué cantidad de antigüedades, de literatura griega, de historia, hay en sus obras! Por lo que toca a la maestría del lenguaje, no sola-

Pero el mayor de todos los poetas cristianos fué el contemporáneo español de San Paulino de Nola, Prudencio, llamado por Bentley "the Christian Virgil and Horace". Entre todos los escritores cristianos es Prudencio quien da pruebas de una más completa asimilación de la tradición clásica en sus dos aspectos literario y social. No cede a ninguno de los poetas paganos en su patriotismo cívico ni en su devoción hacia el gran nombre de Roma. No ve a Roma con los ojos de Tertuliano y de San Agustín, como una mera manifestación del orgullo y de la ambición de los hombres, sino que, igual que Dante, contempla en el Imperio una preparación providencial para la unidad de la humanidad en Cristo. Los Fabios y los Escipiones fueron instrumentos inconscientes de los designios divinos y los mártires dieron su vida por Roma, ni más ni menos que los legionarios. Las últimas palabras de San Lorenzo, en el *Peristephanon*, son una súplica por Roma: "Oh, Cristo, concede a tus romanos que la ciudad por la cual Tú has concedido a las demás ser unas en la religión, sea ella también cristiana... Pueda enseñar a las tierras remotas a juntarse en una gracia; pueda hacerse creyente Rómulo y el mismo Numa creer" (1). Ahora esta súplica estaba concedida; la Roma de los cónsules y la Roma de los mártires son una sola. "Hoy las luces del Senado besan la cúpula del templo de los apóstoles... El pontífice que viste las sagradas túnicas lleva en su frente el signo de la cruz,

mente dejó a todos los autores cristianos muy por detrás de él, pero parece emular al mismo Cicerón". (*Epist.*, 134.)

Lo mismo que los humanistas San Jerónimo crucifica a sus contrincantes con motes sacados de la literatura clásica. Rufino es Luscius Lavinius o Calpurnius Lanarius (de Salustio), Pelagio y sus defensores son Catilina y Lentulus. En la famosa polémica entre Poggio y Francisco Filelfo, este último cita concretamente al precedente de San Jerónimo y Rufino para justificar lo violento de sus invectivas. Véanse sus cartas, impresas como apéndices al *Poggius Florentinus* de Walser, números 40 y 42.

(1) *Peristephanon*, II, 433.

y la vestal Claudia se arrodilla ante el altar de San Lorenzo" (1).

Lo mismo en los poemas de Prudencio que en los de San Paulino de Nola podemos ver cómo el culto a los mártires, que en sus comienzos fué una protesta de la mentalidad cristiana contra las pretensiones antiespirituales del poder secular, se ha transformado en una institución social y en una manifestación de piedad cívica. Para Prudencio el viejo patriotismo local de la ciudad-estado encuentra renovada justificación en el culto a los santos locales; él nos muestra a las ciudades de España presentándose una a una delante del tribunal de Dios, llevando las reliquias de sus mártires indígenas. El santo ha venido a ser el representante y el guardián de la ciudad, a la que hace partícipe en su gloria.

"Sterne te totam generosa sanctis
civitas mecum tumulis; deinde
mox resurgentes animas et artus
tota sequeris" (2).

La reconciliación del cristianismo con la tradición clásica en los siglos IV y V, tal como aparece en la cultura patristica y en la nueva poesía cristiana, ejerció una profunda influencia en la formación de la mentalidad europea. El hombre de nuestros días propende a considerar a toda la tradición retórica a la manera de una vacua pedantería, rechazando al propio Cicerón como una sarta de pomposidades. Pero, según he subrayado antes, es a los retóricos y a su labor educadora a quienes debemos la pervivencia de la literatura clásica y la tradición entera del humanismo. Sin ellos no solamente hubiera sido más pobre, sino que la cultura europea tendría formas radicalmente distintas. No hubiera sido una tradición de enseñanzas seculares ni de literatura laica, salvo el caso de los bardos y las leyendas

(1) *Peristephanon*, II, 517.

(2) *Peristephanon*, IV, 197.

de las *sagas*. La cultura superior sería enteramente religiosa, tal como acaece en todo el mundo oriental, sin más excepción que China. La pervivencia de la literatura clásica y de la tradición retórica, no sólo hizo posible la aparición de las literaturas modernas, sino que asimismo formó la manera europea de pensar, haciendo posible la actitud racional y crítica ante la naturaleza y en la vida que caracteriza a la civilización occidental. La coexistencia de estas dos tradiciones, espiritual y literaria, la de la Iglesia y la *Biblia* de un lado, y la del helenismo y los clásicos de otro, ha dejado una profunda huella en nuestra cultura, y sus mutuos influjos e interpenetración enriquecieron la mentalidad occidental de un modo que ninguna tradición aislada, por muy grande que fuese, pudiera haberlo hecho.

Verdad es que este estilo retórico y literario de pensar tiene sus defectos, y que en cierta manera es culpable de esa artificiosidad que es una de las grandes debilidades de nuestra civilización. Sin embargo, la coexistencia de dos tradiciones intelectuales de origen adverso tendió a producir un cierto dualismo y desarmonía en la cultura europea, que no se da en las civilizaciones de tipo más sencillo y uniforme. Fué el desarrollo parcial y unilateral, que representa un aspecto del genio heleno, pero que falla al hacer justicia a sus resultados científicos y metafísicos. La verdadera culpa del fracaso de la cultura medieval en conservar la herencia de la ciencia griega, no recae sobre la Iglesia, sino sobre los retóricos. La tradición científica del mundo griego se separó de la tradición literaria de los retóricos durante el período helenístico, por lo que no la asimiló nunca el Occidente latino, como hiciera con el lado literario de la cultura griega. Las únicas contribuciones latinas a la ciencia fueron las enciclopedias de aficionados cultos por el estilo de Varrón y de Plinio, y las obras técnicas de ingenieros y agrimensores (*gromatici*). Toda la labor científica eficaz de esta época se debió a los griegos,

como Galeno y Claudio Ptolomeo (Ptolemy) en el siglo II después de Jesucristo, postreras mentalidades creadoras en el mundo antiguo; siendo significativo que los escritos de Galeno no fueran traducidos al latín hasta la edad media, pese a haber vivido y trabajado en Roma.

Todavía en los días del bajo Imperio se mantenía viva la tradición científica, pero confinada al este y floreciendo principalmente en las escuelas de Alejandría y de Atenas, en este tiempo poco menos que monopolizadas por los neoplatónicos, cuya finalidad consistió, a partir del siglo IV, en ordenar todo el conjunto de la ciencia griega en una unidad orgánica basada en sus propias doctrinas teológicas y metafísicas. Sobre todo aspiraban a reconciliar a Aristóteles con Platón y a Ptolomeo con Aristóteles, por lo que emplearon sus energías más en interpretar y comentar las viejas autoridades que en una investigación original. Su *curriculum* se ceñía a los escritos de Euclides y Nicomaco, Ptolomeo y Geminio, Aristóteles y Platón, bien que la importancia de Aristóteles se afirmara cada vez más, hasta alcanzar su punto culminante en los filósofos alejandrinos del siglo VI: Amonio, Simplicio, Damascio y el cristiano Juan Filopono, todos los cuales dan señales de un conocimiento extraordinariamente profundo de la ciencia antigua. Este renacimiento aristotélico, comenzado ya a principios del siglo III con el gran comentarista Alejandro de Afrodisia, tuvo una gran importancia para el futuro; bien que no alcanzara al Occidente latino hasta los siglos XII y XIII, salvo la recepción muy rudimentaria de Boecio.

Mas aunque los últimos progresos científicos de la cultura griega dejasen de llegar al oeste, la postrera filosofía helena, en su forma neoplatónica, ejerció una influencia directa sobre la nueva cultura latino-cristiana. Hasta este momento la filosofía occidental había estado representada principalmente por la Etica estoica incorporada

en la tradición retórica, sobre todo a través de los escritos de Cicerón y de Séneca; no había habido ni pensamiento metafísico creador, ni observación psicológica original. Fué en los mismos momentos finales de la época imperial cuando el mundo latino produjo, con San Agustín, un genio profundamente original, en cuyas doctrinas la nueva cultura cristiana encontró su más lograda formulación filosófica. San Agustín fué también retórico de oficio; y fué de Cicerón de quien primeramente recibiera la sugestión que le impelió al estudio de la filosofía; pero el momento crucial de su vida fué once años después, cuando cayó bajo la influencia de los escritos neoplatónicos, puestos en latín por el retórico converso Mario Victorino. Por ellos se convenció, en primer término, de la existencia objetiva de la realidad espiritual, de donde derivara los dos principios cardinales llamados a ser polos de su filosofía: la idea de Dios como fuente del ser y de la inteligencia, sol del mundo inteligible; y la concepción del alma como naturaleza espiritual que encuentra su felicidad participando en la Lumbre creada.

Mas San Agustín no estaba satisfecho con el intelectualismo de la filosofía griega; reclamaba, más que una teoría especulativa de lo verdadero, su posesión experimental. "Los platónicos —dice— ven prácticamente a la verdad como algo fijo, estable, inmutable, en donde están las formas de todas las cosas creadas, pero la ven en la lejanía..., por lo que no pueden hallar la manera en que sería hacedero lograr una tan grande, tan inefable y tan beatífica posesión" (1).

Esta manera sólo la encontró en el cristianismo: en la sapiencia sobrenatural, que no solamente muestra al hombre la verdad, sino que le da los medios de poseerle a placer. Su filosofía tomó las notas últimas de la experien-

(1) Sermo, 141.

cia de su propia conversión, la efectividad de la intervención de un poder espiritual lo bastante fuerte para cambiar su personalidad y transformar el orden nocional de la inteligencia en un orden vital de caridad. La evolución espiritual que comenzara con el *Hortensius* ciceroniano concluye en las *Confesiones*; y el saber de los retóricos romanos se completa en la *contemplatio* de la mística cristiana.

De este modo la filosofía de San Agustín difiere de la de Orígenes, el mayor pensador del mundo griego, en su carácter marcadamente personal. Sigue siendo helénica por insistir en subrayar la existencia de un orden racional mantenedor del cosmos y por su sentido de la bondad y de la belleza universales de todas las criaturas (1). Pero era a la par occidental y cristiano en sus preocupaciones morales y por la posición central que concedía a la libertad.

La filosofía de San Agustín es esencialmente una filosofía de la experiencia espiritual, siendo, en cuanto tal, la fuente del misticismo y de la ética occidentales, tanto como de la tradición occidental del idealismo filosófico.

En los siglos v y vi la influencia agustiniana privó por todo el Occidente cristiano. Orosio, Próspero de Aquitania, León el Grande, San Fulgencio de Ruspe, todos ellos fueron sus discípulos; hasta que, finalmente, con San Gregorio el Magno, la tradición agustiniana, en forma más simplificada, vino a formar el patrimonio intelectual de la Iglesia medieval. Pero esta tradición teológica iba acompañada de un creciente enajenamiento de la cultura clásica. La misma profundidad del pensamiento agustiniano tendía a estrechar los límites de la actividad intelectual y a concentrar toda la atención en los dos polos de la vida espiritual: Dios y el alma. Este absolutismo religioso no

(1) Véase, por ejemplo, *De Trinitate*, VIII, 3.

dejaba sitio ni para la pura literatura ni para la mera ciencia; pues para San Agustín el conocimiento "en donde los hombres no desean más que conocer" es una curiosidad inútil, que aparta a la inteligencia de su verdadero y único objetivo: el conocimiento y el amor de Dios. Es más importante para un hombre conocer a Dios que contar las estrellas o descifrar los secretos ocultos de la naturaleza. "Ciertamente es desgraciado quien conozca todo esto y no te conozca a Ti, cuánto feliz es quien te conoce a Ti aunque ignore todo eso. Y quien conozca ya todo eso, no es dichoso por eso, sino por Ti solamente" (1).

Esta concepción estaba destinada a dominar durante muchos siglos en la cultura clerical y monástica del Occidente latino. No obstante, mientras el oeste conservase la tradición romano-bizantina de una burocracia culta, educada en las escuelas retóricas, la cultura clásica no corría peligro de ser subvalorada. Hasta el recobro pasajero de la cultura secular que acompañó al renacimiento bizantino del siglo vi no dejó de tener su contrapartida en el oeste. Tal es de manera especial el caso de Africa, donde la corte de los últimos reyes vándalos se veía frecuentada, bastante sorprendentemente, por un enjambre de poetas menores cuyos versos están guardados en los veinticuatro libros de la antología salmariana, y donde el período subsiguiente produjo la respetable épica de Corippus —el *Johannis*—, tal vez la postrera representación auténtica de la tradición clásica en el campo de la poesía latina. Así, también en Italia bajo el gobierno de Teodorico la administración civil estaba aún en manos de funcionarios sobremedios cultos, como Boecio, Límaco y Casiodoro, los cuales hicieron todo lo que estaba a su alcance por conservar la herencia del saber clásico. Boecio no fué solamente el último de los clásicos sino también el primero

(1) Confesiones, V, 3.—Vide también X, 35.

de los escolásticos, un gran educador a través de quien el oeste medieval tuvo conocimiento de la lógica aristotélica y rudimentos de las matemáticas griegas. Su muerte trágica puso fin a la labor de traducciones filosóficas que tenía proyectadas, pero en cambio legó al mundo la *De consolacione philosophiae*, una obra maestra que, pese a sus deliberadas reticencias, es un modelo perfecto de la unión del espíritu cristiano con la tradición clásica.

El mismo ideal inspiró los trabajos de Casiodoro, que contribuyó, todavía más que Boecio, a tender un puente entre la cultura medieval y la del mundo antiguo. En la primera parte de su vida, como ministro al servicio del régimen godo, se consagró a fomentar la unidad religiosa y la reconciliación de los invasores germánicos con la cultura romana, al paso que dedicó el resto de sus días al servicio de la Iglesia y a la reconciliación de la cultura clásica con las necesidades de la nueva sociedad eclesiástica y con los ideales del vivir monástico. Así es como advino a la conclusión de que el Estado era incapaz de seguir siendo un organismo al servicio de la cultura clásica y de que la herencia de la civilización clásica solamente podría ser salvada colocándola bajo la tutela de la Iglesia. En los últimos años de su gobierno godo proyectó, de acuerdo con el Papa San Agapito, fundar una escuela cristiana en Roma que fuese en cierto modo para el oeste lo que la escuela de Alejandría había sido para el este poco tiempo atrás.

Tales planes quedaron frustrados por el estallido de las guerras góticas, más desastrosas para la cultura italiana que todas las invasiones del siglo anterior. Pero Casiodoro no se amilanó. Aunque forzado a abandonar la vida pública y a refugiarse en un claustro, halló ocasión de realizar su ideal en el monasterio que fundara en sus grandes fincas calabresas de Vivarium. Allí reunió una biblioteca y trazó sus dos programas de estudios monás-

ticos, las *Institutiones* y las *Cartas seculares*, que son uno de los documentos cardinales para la historia de la cultura medieval. La primera y más importante de estas obras trata de la enseñanza religiosa, insistiendo en la necesidad de un más alto nivel de formación para el estudio y reproducción de los textos sagrados; la segunda es un compendio enciclopédico de las siete artes liberales, especialmente de la gramática, de la retórica y de la dialéctica, o sea del viejo *curriculum* del bajo Imperio acomodado a las necesidades de la nueva sociedad religiosa. Como por San Gregorio Nacianceno y por San Agustín, las "artes" son consideradas como un instrumento para la educación religiosa, no como un fin en sí mismas; pero un instrumento necesario, pues olvidarlas supone la debilitación y el empobrecimiento de la cultura teológica a que sirven. Incluso el estudio de los poetas y de los prosistas paganos queda considerado como legítimo y hasta preciso, ya que sin ellos sería imposible recibir una formación completa en las artes liberales.

Con lo que Vivarium fué el punto de partida de la tradición de la enseñanza monacal que más adelante cubriría de gloria a la Orden benedictina. El monaquismo occidental se hizo cargo de la herencia de la cultura clásica, salvándola de la ruina que amenazaba a la civilización centenaria del Occidente latino a finales del siglo vi. Es a las bibliotecas de los conventos y a sus *scripsoria* a quienes debemos la conservación y la transmisión de casi todo el cuerpo de literatura latina clásica que hoy tenemos; su labor fué recogida y completada por los hijos de un nuevo mundo, los monjes irlandeses y anglo-sajones, que allanaron el camino al renacimiento del clasicismo cristiano, que al cabo surgió en la época carolingia.

IV

LOS BARBAROS

Los tres elementos estudiados en los capítulos anteriores son los verdaderos cimientos de la unidad europea, pero no constituyen por sí solos a Europa. Son influjos formadores que dieron cuerpo y estilo al material de nuestra civilización, material que se encontraba en cualquier parte del caos obscuro del mundo bárbaro; pues son los bárbaros los que proporcionaron el material humano del cual fué labrada Europa, *gentes* enemigas del *imperium* y de la *ecclesia*: la fuente del elemento nacional en la vida europea.

Hasta ahora la importancia de este elemento ha sido dada de lado por los estudiosos y eclesiásticos que tenían a su cargo la educación y el pensamiento, por haber concentrado su interés en las tradiciones de la cultura superior, tanto literaria como religiosa, de la cual eran los guardianes oficiales, lo que les hacía ser naturalmente hostiles hacia todo lo que oliese a barbarismo. Hasta el siglo xix no se tuvo conciencia exacta de la importancia vital de la contribución nacional a la civilización europea; entonses sobrevino una reacción avasalladora, y las nuevas tendencias del nacionalismo romántico condujeron a los escritores a menospreciar los elementos latinos y clásicos que hay en nuestra cultura y a hacerlo derivar todo de la energía nativa del genio nacional. Tal es el espíritu que dominó a la escuela teutónica de historiadores, decimonónicos lo mismo en Alemania que en Inglaterra, a los escritores paneslávicos de la Europa oriental y a los que forman el renacer celta en Irlanda y en Francia. Tendencia que hoy día culmina en las teorías de autores como

Strzygowsky, para quien la historia europea ha sido progresivamente falsificada por la maligna influencia de la tradición clásica y de la Iglesia católica, ambas nacidas en el Mediterráneo —esa “forcinghouse” de cultura artificial y exhausta—, y que halla las auténticas afinidades del espíritu nórdico en el arte y la cultura de los bárbaros de las estepas asiáticas.

Pese a semejantes exageraciones, tal reacción no carece de motivos. Porque los pueblos bárbaros no fueron un mero transfondo pasivo y negativo en las actividades creadoras de la cultura superior; tenían tradiciones culturales por sí mismos, y ahora estamos sólo comenzando a entrever, en nuestras investigaciones prehistóricas, cuán antigua y profundamente arraigadas estaban estas tradiciones entre ellos. Hasta donde podemos alcanzar en la época del bronce, e incluso antes, hubo centros culturales en la Europa central y nórdica con evolución independiente, y que ejercieron influjos, no sólo sobre los pueblos vecinos, mas también sobre las superiores culturas del Mediterráneo oriental.

A primera vista parece insostenible describir como bárbaros a las culturas antiguas de este tipo; pero “barbarie”, en el sentido en que usamos esta palabra, no tiene nada que ver con salvajismo, sino que se aplica a un estadio de desenvolvimiento social que no llegó a la más alta organización de un establecimiento urbano y de un Estado territorial; en otras palabras, la cultura de la tribu como opuesta a la de la ciudad. La esencia de la sociedad bárbara consiste en apoyarse sobre los principios de la realeza más que en los de la ciudadanía o en la absoluta autoridad del Estado. Verdad es que la realeza no fué el único elemento de la sociedad tribal; en cada caso intervienen también de hecho los factores territoriales y militares; pero así como en una comunidad civilizada el ingrediente es el individuo o el grupo económico, en la so-

ciudad tribal lo son grupos de hombres afines (*kinsmen*). Los derechos de un hombre no dependen de su relación directa con la comunidad, sino de su posición en el grupo de parientes (*kindred*); del mismo modo el delito no se concibe como una ofensa contra el Estado, pero como una ocasión de pacto feudal o de negociación entre dos grupos de hombres afines (*kinsfolk*). La culpa de sangre cae sobre toda la *kindred* del matador, y debe ser borrada por compensación a la *kindred* de la víctima. Ciertamente es que la superior unidad política de la tribu o el clan no consiste necesariamente en hombres de la misma sangre, pero es posible buscar esa unidad mediante algunas ficciones genealógicas. Ordinariamente se trata de una agrupación territorial o militar de grupos de *kinsmen*.

Por tanto, y pese a las protestas de los patrióticos estudiosos irlandeses al estilo de los profesores Mc Neil y Macalister, es justo describir la organización social de la Irlanda celta como una ordenación tribal, desde el momento en que estaba, en grado no menor a la de los antiguos germanos, basada sobre grupos de hombres afines (*kinshipgroups*), como la *sept* (*) o el clan (1). La repugnancia a aceptar esta definición se debe, evidentemente, a la sugestión de inferioridad cultural que supone la palabra *tribu*. No obstante, aunque la tribu es una forma de organización social relativamente primitiva, posee virtudes que podrían envidiar tipos sociales mucho más avanzados. Coincide con un alto ideal de libertad personal y respeto a sí mismo y evoca un profundo espíritu de lealtad y devoción del lado de los hombres de la tribu hacia la comunidad y su jefe. Por lo que su desarrollo moral y espiritual va muchas veces más allá de su cultura material. La idea tribal, al

(*) Una clase de clanes celtas. (Nota del traductor.)

(1) Dice el profesor Macalister: “Un *tuath* era una comunidad de gentes no unidas necesariamente por lazos de sangre, y, por ende, no lo que se denomina una tribu, lo cual es siempre un yerro cuando se

menos en los casos de pueblos nómadas y pastores, es fundamentalmente de tipo heroico. En realidad podemos decir que todas las grandes tradiciones heroicas que inspiraron la poesía épica y las leyendas nacionales, sean griegas, célticas, germanas o árabes, deben su existencia a la cultura tribal, aunque generalmente sólo en el instante en que se pone en contacto con una cultura superior y entra en un proceso de propia disolución.

Al tiempo en que la civilización romana tomó contacto con el mundo bárbaro, esta cultura tribal de índole militar, de celtas y germanos, dominaba por toda la Europa continental, dándola apariencias externas de unidad racial y cultural. No obstante la cultura bárbara no fué nunca una cosa simple y uniforme, sino una variedad extrema de tipos locales entremezclados unos con otros, de donde dimanaban nuevas formas mixtas de cultura. Lo que sucede en el Africa occidental de hoy, donde topamos con comunidades aborígenes poseedoras de un tipo relativamente alto de ordenación social y política, coexistiendo a la vera de tribus cuya manera de vivir apenas ha cambiado desde los tiempos prehistóricos, hubo de ocurrir en la Europa de entonces. El modo que tenemos de clasificar la Europa antigua en un número relativamente pequeño de pueblos históricos: celtas, germanos, tracios, etc., da una idea muy poco exacta de la verdadera situación. Pues aquellos pueblos no eran, según los imaginamos, naciones, sino grupos tribales perdidos que debían abrazar y recoger los residuos de numerosos pueblos y culturas anteriores. Un grupo de tribus belicosas podía enseñorearse de un gran territorio y darle su nombre, mas no creaba por ese hecho un Estado y una cultura unificadas. Debajo de la sociedad

usa refiriéndose a la Irlanda céltica." (*The Archaeology of Ireland*, 25.) Pero, como hemos subrayado, la tribu no es forzosamente una unión de *kinsfolk*. En la mayoría de los casos consiste como en Irlanda, en una serie de tales grupos o *septs*.

dominadora y de los guerreros conquistadores la vida de los campesinos conquistados proseguía, a veces conservando sus propias lengua y religión, y siempre tendiendo a mantener una tradición social y culturalmente dispar.

Con lo que mientras más belicosa fuera una sociedad, mayor superficialidad y falta de unidad había en su cultura. Sucesivas oleadas de conquistadores no implicaban forzosamente un cambio de población; en muchos casos no suponía más que la sustitución de una aristocracia militar por otra. La clase dominante daba origen a menudo a nuevos y más elevados tipos culturales, pero sin duración, de tal manera que podía desaparecer sin dejar una huella permanente de vida sobre la población campesina. Por otra parte, en aquellas regiones menos afectadas por la guerra y las conquistas no se dieron contrastes tajantes entre los diferentes elementos de la sociedad. Todo el pueblo tendía a poseer una cultura uniforme, aunque con frecuencia de carácter simple y primitivo. Culturas de esta clase estaban de un modo natural profundamente arraigadas y no cambiaban con facilidad, bien que por regla general sólo se encontraban en las regiones más retrasadas y menos fértiles que no suscitaban apetencias en los conquistadores. Los países más ricos y favorecidos son aquellos en los que sobrevenían más frecuentes invasiones, y, por ende, las comarcas que poseían menos unidad social y experimentaban las más rápidas mutaciones culturales.

Tales factores fueron de excepcional importancia en la Europa bárbara, debido al carácter belicoso de la población y a los numerosos movimientos de invasión. De hecho veremos que la dualidad de cultura —el contraste entre el noble guerrero y el siervo campesino— no se limitaba a los postreros períodos, y que tuvo una influencia importante en el desarrollo de la cultura medieval.

De todas estas culturas militares, la más importante y característica es la de los celtas. Partiendo de su solar

originario de la Germania sudoccidental y de la Francia noreoriental, los guerreros celtas, con sus anchas espadas y sus carretas militares, se extendieron sobre toda Europa saqueando a Roma y a Delfos y dominando a todos los pueblos desde el Atlántico al Mar Negro. Sus establecimientos más apartados fueron llevados al corazón de Asia Menor y a Uerania, y toda la Europa central, incluyendo los valles del Rin y del Ródano, y el Elba superior, el Po y el Dniester, cayeron en su poder (1).

Evidentemente tan vasta extensión territorial no estuvo ocupada por una población céltica homogénea. Los hombres de las tribus célticas formaban una aristocracia guerrera que gobernaba los territorios conquistados desde los grandes campos de colinas o *duns*, que todavía existen dispersos por Europa. Dondequiera que iban llevaban consigo un tipo propio de cultura y arte, desarrollado en las comarcas alpinas en los siglos VI y V antes de Cristo, que toma su nombre de la zona suiza de La Tène. Con lo que por primera vez en la historia la mayor parte de la Europa continental estuvo unida en una cultura común. Desde el Atlántico hasta el Mar Negro hubo una raza dominadora, que hablaba la misma lengua, poseía idéntico estilo de organización social e iguales formas y maneras de vida. Pero era una cultura de jefecillos y guerreros que no influía profundamente en la vida de las poblaciones sometidas ni sustituía por completo a las viejas tradiciones locales. Solamente en la extremidad occidental, en Holanda, donde los conquistadores celtas gozaron de una tranquila posesión durante mil años, la cultura céltica caló toda la comunidad social. En otras partes desapareció tan rápidamente como viniera a la llegada de un poder más fuerte: el del Imperio romano, que cosechó los frutos de las conquistas celtas. Los galos que saquearan Roma en el si-

(1) La importancia del elemento celta en Dacia y en las tierras danubianas fué subrayado por Parvan (*Dacia*, cap. IV).

glo IV no preveían que la suerte entera de su raza pendiera de aquella pequeña y despreciable ciudad italiana. Sin embargo, así fué.

Comenzando por las tribus galas del norte de Italia, Roma se inmiscuyó poco a poco en los territorios celtas hasta que todo aquel grande imperio fué destruído. Donde los celtas habían comenzado a quebrar las resistencias de las culturas locales, Roma consumó la empresa. Mas cuando se puso en contacto con las sociedades más simples y homogéneas de los pueblos germánicos, sus progresos se detuvieron. Prácticamente la extensión del Imperio romano en Europa coincide de un modo sensible con la de los territorios celtas (1).

Sin embargo, hubo una excepción importante. Debido a que los Romanos adoptaron como fronteriza la línea del Danubio, dos de los más antiguos y señalados centros culturales de la Europa continental, Bohemia-Moravia y Transilvania-Valaquia, quedaron fuera del Imperio. No obstante también en estas regiones desapareció la hegemonía celta al siglo I antes de Cristo, siendo fundados nuevos sistemas políticos a resultas de las invasiones germánicas y de la reafirmación de los elementos aborígenes de la población. En el año 68 antes de Cristo Burebista fundó el reino daciano en el bajo Danubio, y setenta y cuatro años después Marbodius, rey de los marcomanos, conquistó Bohemia, estableciendo allí un Estado poderoso. Tales reinos, especialmente el último, fueron los principales

(1) Parvan (op. cit., 166) insiste particularmente sobre la cooperación de elementos celtas y romanos en la cultura del Imperio de la Europa central. "Una vez más una gran unidad celta, atravesando el Norte de Italia, hizo su aparición en Europa, pero esta vez Roma ganó la partida. Desde Lugdunum en la Galia hasta Sirmium, cerca de las bocas del Theiss, podemos ver un mundo haciendo uso de una gran vía de comunicación en que convergen todas las demás, provengan de la Italia latina, bien sea el Rin celta o el Danubio. Cada país atravesado por esta excelente ruta florecía más en cuanto participaba en la prosperidad del conjunto."

intermediarios entre el mundo bárbaro y el Imperio romano; en estrecho contacto con las provincias romanas adoptaron muchos elementos de la superior cultura de los comerciantes y mercaderes romanos establecidos en sus territorios.

De este modo nació un tipo mitad bárbaro y mitad romano de cultura, que se extendió a todo lo largo y por todo lo ancho de la Europa continental. Incluso en el extremo norte toda la cultura material de Escandinavia, retrasada durante la primera parte de la edad del hierro, fué transformándose ahora por influencias de la civilización mediterránea, que alcanzara el Báltico, no solamente por la ruta marítima que iba desde el norte de las Galias hasta la desembocadura del Rin, sino también directamente desde la Europa central a lo largo del Elba y del Vístula. El uso de ornamentaciones clásicas en los dibujos, al modo del estilo meandrado que caracteriza el arte de la Jutlandia de esta época, la adopción de armas análogas a las romanas, la importación de objetos de vidrio romanos, de bronce y objetos de metal labrado de la misma procedencia, todo da testimonio de la importancia de la corriente de influencia que, procedente del sur, tanto pesó en este tiempo sobre la cultura nórdica. El profesor Shetelig llega hasta sugerir que la aparición en el sudeste noruego y en Gotlandia de un nuevo tipo de enterramientos y ornamentación de sepulcros parecido a los de los países limítrofes con Roma, debe ser atribuido a los guerreros nórdicos que volvían a sus hogares después de haber servido como mercenarios en los ejércitos marcomanos; y el mismo escritor opina que el primer sistema de escritura teutónico, el alfabeto rúnico, nació en el reino de los marcomanos en el segundo siglo de nuestra era, contra la

creencia general que coloca su patria al reino godo de la Rusia meridional en el siguiente siglo (1).

Mas, sea lo que fuere, de lo que no cabe dudas es de que el sur de Rusia constituyó el principal canal por donde la influencia mediterránea llegó a la parte oriental del mundo bárbaro. Desde los primeros tiempos de la colonización griega hasta la época bizantina, las ciudades helénicas de Crimea y las regiones vecinas, especialmente Olbia y Chesornesus, junto con las comunidades helenizadas del Bósforo, llevaban a cabo un activo comercio con los pueblos de la estepa rusa. El sur de Rusia era uno de los principales graneros de la antigüedad, y las tumbas griegas, sármatas y escitas de la región están llenas de los más exquisitos productos del arte y de la industria de Grecia y Alejandría (2). En los días de Roma un pueblo iránico procedente del Asia central reemplazó a los escitas en el señorío de las estepas e influjos iránicos comenzaron a dejarse sentir sobre la cultura greco-escita de las costas; mas las ciudades griegas siguieron floreciendo bajo la protección romana y los productos de la industria mediterránea siguen hallando caminos por donde entrar en Rusia.

Así al siglo II de Cristo el mundo bárbaro recibía por todas partes influencias provenientes de la más elevada civilización del mundo mediterráneo, y toda la Europa continental parecía abierta a la suerte de la romanización. Sin embargo en el siglo siguiente la situación cambia por completo. La influencia de la civilización romana perdió su curva ascendente y la creciente presión del mundo bárbaro amenazó la existencia misma del Imperio. En lo sucesivo Roma adopta una actitud defensiva, e incluso en su propia civilización empiezan a verse huellas de influencias bárbaras.

(1) H. Shetelig: *Préhistoire de la Norvège*. Oslo, 1926, páginas 154-159.

(2) Véase Rostovtzeff: *Iranians and Greeks in South Russia*.

No obstante, esta reafirmación del elemento bárbaro en la vida europea fué debida en gran parte a la obra de Roma. La presión secularmente ejercida por el Imperio sobre los pueblos germánicos, tanto por su poderío militar cuanto por su influencia civilizadora, transformaron su cultura y alteraron las condiciones de su vida nacional. Adquirieron nuevos métodos de guerra, forzados a organizarse para resistir al disciplinado poder de Roma. Además, su tendencia natural a expansionarse chocó con el inflexible y despiadado valladar de las fronteras romanas, por lo que los pueblos fronterizos se vieron obligados a retroceder al interior. Ya en el segundo siglo de nuestra era todos los territorios fronterizos estaban en ebullición por la contenida agitación de fuerzas que sólo podían hallar salida en una explosión violenta. Las guerras danubianas de Trajano y Marco Aurelio, aunque aparentes éxitos, no solucionaron nada; antes, al contrario, acercaron la crisis al destruir Dacia y el reino marcomano, únicos elementos estables en el mundo bárbaro y principales canales para la difusión de la influencia cultural romana. En lo sucesivo la pantalla de Estados amortiguadores no cuenta nada y el Imperio tomará contacto directo con las fuerzas agitadas del interior del mundo bárbaro.

Desde la época de las guerras marcomanas el mundo germánico comienza a tomar un nuevo aspecto. Desaparecen los pueblos de que hablaban César y Tácito y en su lugar encontramos nuevos grupos de población, formados por gentes nuevas vinientes del norte o por la fusión de restos dispersos de tribus más antiguas en nuevas confederaciones bélicas o en ligas nacionales.

Los francos hacen su aparición en el bajo Rin y los alemanes dominan el sureste de la Germania, en tanto se

hallan al este la Federación de los hermunduri, en Silesia los vándalos y, superiores a todos, los godos en la Ucrania y en la Rusia del sur.

Estos últimos emigran en el siglo II de sus antiguos hogares del Báltico a la Rusia meridional, donde toman contacto con los irano-sármatas de la estepa. En los albores del siglo III avanzaron hasta el Mar Negro, fundando un poderoso Estado, mitad sárмата y mitad germano. Las ciudades griegas de Crimea, el tercer gran centro de influencia civilizadora en el mundo bárbaro, perdieron su independencia. Destruídas Olbia y Tiras, Cherson y el reino helenizado del Bósforo fueron subyugados. En adelante la región dejó de ser la principal arteria difusora de la cultura greco-romana en el Oriente europeo, creándose en su lugar el foco de una nueva cultura bárbara, de donde nuevas influencias orientales, especialmente iránicas, se transmiten a todo el mundo germánico.

Junto con tales cambios iba teniendo lugar un desplazamiento general del eje cultural, que tiene gran importancia para la cultura europea. De un lado, la vida cultural y económica del Imperio fué perdiendo poco a poco su vitalidad, debido a las causas ya dichas; de otra parte, el mundo oriental fué despertando a nuevas actividades culturales. La fundación del nuevo reino persa de los sasánidas en el año 226 fué el acontecimiento más decisivo del siglo III, pues, no sólo marca la aparición de una nueva potencia mundial en Oriente, sino, lo que es más importante aún, la reafirmación de la tradición cultural propia del Irán contra la hegemonía occidental, o mejor helenística, que dominara en el este y oeste durante quinientos años. El mundo mediterráneo se vió ahora amenazado, no solamente por los bárbaros del norte, sino por las preten-

siones de una civilización más antigua que la suya, que ha recobrado su vitalidad y que busca ahora imponerse a los otrora conquistadores.

A mediados del siglo III estalló la tormenta. El Imperio, debilitado por la guerra civil y los continuos motines, es atacado por sus enemigos en todas las fronteras: por los persas en el este, por godos y sármatas en el Danubio, por francos y alemanes en el Rin.

A lo largo del principado de Galieno (253-268) el Imperio fué devastado de un cabo a otro por las incursiones de los invasores bárbaros, por la guerra civil y por la peste. Antioquía fué saqueada por los persas, Atenas tomada por los godos, y el templo de Diana en Efeso incendiado por los sármatas. Francos y alemanes saquean las Galias e Italia, e incluso en la lejana España es destruída la rica ciudad de Barcelona. Sin embargo, Roma no pereció. Fué salvada por los emperadores ilíricos Claudio, Aureliano y Probo, que rechazaron a los bárbaros, deshicieron los intentos de los usurpadores provincianos para desintegrar el Imperio y restablecieron las fronteras en el Rin y en el Danubio, sacrificando sólo las avanzadas de la Dacia y suroeste de Germania.

Pero, según hemos visto antes, ya no era el mismo Imperio. El nuevo Imperio de Diocleciano y Constantino era un Estado semi-oriental, que más recordaba la monarquía persa que la república romana. Ya no descansaba sobre la base de un ejército de ciudadanos, sino sobre una milicia medio bárbara, sostenida por auxiliares bárbaros de más allá de las fronteras. Y, análogamente, los emperadores no son ya los presidentes del Senado romano y los representantes de la vieja tradición civil, como Augusto o los Antoninos; viven o cerca de las fronteras, rodeados de sus

bárbaros arma al brazo, como Valentiniano I, o en medio de eunucos y oficiales en la oriental reclusión de la vida cortesana de Constantinopla y Rávena, cual Honorio o Teodosio II. En realidad el Imperio mismo ha cambiado de orientación. Dejó de mirar hacia dentro, al mundo mediterráneo de ciudades-estados centradas en Roma, para otear lo de fuera desde las nuevas capitales de Tréveris, Milán, Sirmium y Constantinopla, en las fronteras del Rin, del Danubio y del Eufrates. La edad dorada de la cultura mediterránea había pasado y comienza un nuevo período en la marcha del continente.

LAS INVASIONES BARBARAS Y LA CAIDA DEL IMPERIO DE OCCIDENTE

La época de las invasiones bárbaras y la fundación de nuevos reinos germánicos en Occidente ha sido considerada como una de las grandes encrucijadas de la historia antigua y como el enlace del mundo viejo con el nuevo. Puede ser comparada con los días de la invasión que destruyera la civilización micénica del mundo egeo en cuanto significa la aparición de un nuevo factor racial y el principio de una nueva corriente cultural. Sin embargo, es fácil exagerar el carácter catastrófico del cambio. La ruptura con la antigua tradición cultural fué mucho menos súbita y menos completa que la que acaeciera a comienzos de la edad del hierro.

Según ya vimos, la vida de la antigua civilización clásica concluye en los albores del siglo III, y una nueva cultura surge, debida, no a la llegada de los bárbaros germanos, sino a la infiltración de nuevas influencias orientales. La anterior cultura de la ciudad-estado, con su religión civil, desaparece a causa de un proceso gradual de cambio interno, ocupando su sitio una monarquía teocrática, en íntima conexión con la nueva religión universal: el cristianismo. Pero mientras que en Oriente esta evolución estuvo estrechamente ligada con una tradición genuinamente oriental de antigüedad inmensa, en Occidente se trataba de algo absolutamente nuevo, sin base ninguna en el pasado; y ahí, por ende, dejó de echar raíces. En su lugar hallamos el viejo tipo europeo de la sociedad tribal con tendencias a afianzarse, y sobre las ruinas de las ciudades-es-

tados de las provincias reaparece una sociedad rural de nobles terratenientes y siervos campesinos, idéntica a la que existiera en Europa central con anterioridad a la conquista romana. Por tanto, la nueva edad en Occidente no ha de ser explicada solamente por la forzosa introducción de los pueblos germanos, sino también por la reaparición de un tipo de comunidad más antiguo sobre el mismo suelo del Imperio, tal cual vemos con especial claridad en la Bretaña occidental. Prácticamente la ruptura del sistema imperial y el nacimiento de nuevas comunidades territoriales pudiera muy bien haber seguido el mismo camino sin la intervención de los invasores bárbaros.

Esta transformación social de las provincias occidentales del Imperio comenzó ya a finales del siglo II de Cristo. Su nota principal fué la decadencia de las municipalidades y de las clases medias, junto con la reforma asentada sobre los dos estratos sociales de terratenientes y campesinos. Ya vimos cómo el creciente agobio de los impuestos y el intervencionismo gubernamental deshizo la vida de las municipalidades, que habían sido las células activas del primer organismo de la Roma imperial. El Gobierno hizo todo lo que estaba en sus manos, tomando medidas forzadas para galvanizar la máquina de la vida municipal con una actividad artificial y para evitar que las clases medias desertasen, abandonando las ciudades o rehuyendo sus obligaciones mediante la entrada en las filas de la aristocracia senatorial o por compra de alguna sinecura privilegiada en el servicio imperial. Mas, lo que trataba de construir con una mano lo desbarataba con la otra, puesto que hacía económicamente imposible la vida de las clases medias. Con lo que el Gobierno se vió obligado a acudir al expediente de suplir la decadente magistratura de la ciudad por un oficial imperial, el conde, directamente responsable al poder central y extraño a la constitución municipal, así como a cargar la responsabilidad sobre in-

dividuos influyentes, cuales los terratenientes vecinos o los obispos cristianos.

La ciudad dejó de ser realmente un órgano vital en la vida del Imperio. En lo económico la comunidad se iba haciendo puramente agraria, siendo la primera obligación del Gobierno la de mantener la cifra de la población rural y fomentar la prosperidad de la agricultura. Toda la hacienda del Imperio dependía del impuesto territorial, que no recaía sobre la renta sino sobre una unidad determinada, equivalente al patrimonio de un campesino: el *jugum*, o, en las provincias occidentales, la *centuria*. Era igual principio que la antigua *hide* inglesa (*): en teoría, la tierra de una familia, al mismo tiempo unidad fiscal y medida más o menos exacta de terreno (1).

En ambos casos la unidad consistía en la porción de terreno que podía ser labrado por una sola pareja de bueyes, siendo en el Occidente mayor que en el Este, en parte debido al empleo de un equipo de ocho bueyes en lugar de dos, y en parte al módulo más bajo de cultivo e imposición. El tamaño de la unidad romana variaba según su productividad. En el Este pudiera alcanzar cinco acres de viñedo y buena tierra labrantía, mientras que en el Oeste la *centuria* constaba de 200 *jugera*, o sea, de ciento veinte acres. Pero en todo caso se trataba de una unidad concreta, efectivamente medida y registrada por los funcionarios de la inspección catastral. La evaluación se denominaba *capitatio* o impuesto por individuo, y otras veces *juga-tio* o impuesto agrario, lo que denota la estrecha conexión entre el suelo y el labrador. Si cesaba el cultivo en alguna

(*) Nombre proveniente del antiguo anglosajón, que designaba a una extensión de terreno capaz de sostener a una familia, variando su tamaño de 60 a 80 y hasta 120 acres. (Nota del traductor.)

(1) Modernos escritores continentales, tales como Dopsch (*Grundlagen*, I, 341-345) y Schumacher (III, 273 y 351-356), opinan que el *hide* o *Hufe* germánico puede derivar del *sors* de los colonos romanos, el cual consistía en concesiones separadas de tierra laborable, con derechos de pasto y otros.

de esas unidades, se perdía, inmediatamente un ingreso; por lo que el gobierno, siguiendo el precedente egipcio, no sólo obligaba al granjero libre y a sus descendientes al patrimonio, pero prohibía a los señores del país vender el suelo sin los esclavos que lo cultivaban, o viceversa. Además, si el cultivo de una propiedad cesaba por muerte o desaparición de su dueño, los propietarios vecinos estaban obligados a agregarle al suyo propio, haciéndose responsables de los impuestos que pagase. No obstante la política del gobierno no conseguía sus objetivos; la presión impositiva era tan grande que a veces alcanzaba al cincuenta por ciento de los productos, por lo que los pequeños propietarios no tenían medio de subsistir, no encontrando otras salidas que la fuga o la esclavitud por deudas.

Todo lo cual favorecía la expansión de la aristocracia senatorial, única capaz de protegerse por sus propias fuerzas de las opresiones fiscales, ya que las contribuciones de sus miembros no eran evaluadas por los magistrados de la ciudad correspondiente, sino por el gobernador en persona. Verdad es que fué considerablemente limitado el poder de los señores sobre sus siervos. Dejaron de ser mercancía que se compra y se vende; fueron siervos, *adscripticii glebae*, que no podían ser separados de las tierras, con lo que disfrutaban de una propia vida familiar. Mas por otra parte y a guisa de compensación, el poder del señor sobre los colonos libres aumentó en grado sumo. Su propiedad, por regla general, no sólo implicaba el pago de rentas, mas también un período determinado de trabajo en las tierras del señor. Al ser éste responsable de todos los impuestos quedaban atados al suelo, ni más ni menos que los esclavos; y siendo el señor su representante ante el fisco también lo fué a todos los efectos legales. El señor tuvo poder para administrar justicia, en muchos casos con tribunales locales y ejecutando las sentencias entre los que le estaban sometidos. Así esclavos y colonos se fusionaron

en una sola clase de campesinos semiserviles, en absoluto dependientes de su señor en lo social y en lo político, a los que se añadían un número cada vez mayor de pequeños terratenientes que intentaban escapar a la opresión de los cobradores de tributos encomendándose al patronato de algún noble vecino y cediéndole la propiedad de su tierra como medio para poder seguir disfrutando el uso de ella.

Con lo que ya antes de la caída del Imperio estaba naciendo una sociedad casi feudal. En el siglo V tenemos noticia de nobles como Ecdidius, capaces de sustentar a cuatro mil pobres en tiempos de hambre y de sostener su propia tropa de caballería en tiempos de guerra; y el "burgo" fortificado de Pontius Leontius, de que da cuenta Sidonio Apolinar, pintándonoslo guarnecido de torres y murallas, bien pudiera haber sido castillo de algún barón de la edad media. A medida que iba debilitándose la organización romana, las antiguas maneras de la sociedad gálica anterior a ella reaparecían bajo nuevas formas, pero igualmente basadas en la relación del "patrón" noble con sus "clientes" subordinados. El noble senatorial vivía en sus tierras, rodeado de las villas donde habitaban sus dependientes. Parte de sus propiedades quedaban directamente en sus manos, cultivadas por los esclavos de la casa o *casarii* y por el trabajo prestado obligatoriamente por los *coloni*; el resto consistía en patrimonios de campesinos, que le pagaban los correspondientes renta y servicio.

Este sistema autárquico de economía rural se extendió a las grandes fincas imperiales, que fueron administradas como unidades autónomas por los procuradores del Imperio y celosamente protegidas contra toda intromisión de las autoridades municipales o provinciales. Especialmente en Africa encontramos un sistema totalmente desarrollado ya desde los albores del siglo II de Cristo, que durante el bajo Imperio se extendió a las grandes fincas de la aristocracia senatorial, el cual recuerda en muchos as-

pectos a lo que después sería el *manor* medieval; y en Francia, la mayoría de las agrupaciones urbanas no toman su nombre de los *vici* romanos o de los establecimientos bárbaros, sino de alguna finca imperial o privada de la época del bajo Imperio. Realmente en una gran parte de las Galias la nobleza, dueña de tierras, junto con el correspondiente sistema de organización agraria, sobrevivió a la conquista germana, dando pie a uno de los principales lazos de continuidad entre el mundo romano y el medieval.

El orden social no se hundió al caer el Imperio occidental; por el contrario, las invasiones bárbaras tendían en su conjunto a favorecer su desarrollo, puesto que destruían la complicada máquina de la burocracia imperial, abriendo las puertas a las cada vez mayores tendencias centrífugas de la sociedad.

Es importante recordar que, fuera de unas pocas crisis excepcionales, los establecimientos germánicos fueron, más que una catástrofe súbita, un proceso de infiltración paulatina. Ya en el siglo III el gobierno romano adoptó el sistema de asentar cautivos bárbaros en las provincias, y a lo largo del siglo IV gran número de germanos y sármatas vinieron a establecerse en las comarcas devastadas, sobre todo en los Balcanes y en la Galia del norte, en calidad de colonos mitad labradores y mitad soldados; por lo que los invasores bárbaros encontraban habitualmente los distritos fronterizos ocupados por hombres de su misma sangre, pero familiarizados con la civilización romana y hasta cierto punto curtidos por un proceso de romanización superficial.

El ejército mismo era en gran parte reclutado entre estos bárbaros asentados, así como de mercenarios y aliados provenientes de más allá de las fronteras, los cuales llegaron a formar, en el siglo IV, la *élite* de las tropas de Roma. Para muchos de estos bárbaros el Imperio fue en

realidad, por decirlo con palabras de Fustel de Coulanges, "más un favorecedor que un enemigo". Lo cual es verdad sobre todo en lo que toca a los *foederati*, los "pueblos aliados", que estaban respecto al Imperio en las mismas relaciones que las tribus de la frontera noroeste con el gobierno de la India, abasteciendo de soldados al ejército imperial a cambio de subsidios regulares. En Occidente el más importante de este pueblo fueron los francos, especialmente los de la rama sálica; derrotados por Juliano en 358, se les permitió establecerse en Toxandria o Bélgica noroccidental, en calidad de *foederati* o aliados; bien que mucho antes entraran en el ejército en gran número. Dicese que Constantino los favoreció, y que Silvano, el general sublevado contra Constantino en 355, era hijo de un oficial franco. En la segunda mitad del siglo IV muchas de las figuras señeras de la historia del Imperio de Occidente fueron francos, tales como el ministro de Graciano Merobaudes, Arbogasto, hacedor de reyes y el más peligroso rival de Teodosio, y Bauto, suegro del emperador Arcadio.

Más importante aún fue el papel de los godos en Oriente; de hecho fueron los verdaderos fautores de la historia en la época a que nos referimos. Los visigodos, establecidos sobre el bajo Danubio, en Dacia y las regiones adyacentes, llegaron en 332 a la condición de *foederati* del Imperio, viviendo en paz con Roma toda la generación siguiente. Los visigodos fueron los primeros pueblos germánicos en convertirse al cristianismo por las predicaciones de Ulfilas, un ciudadano romano de ascendencia goda que fundó, con su traducción de la Biblia, no sólo el cristianismo germánico sino también la literatura teutónica. Siendo el arrianismo la religión dominante en el Imperio oriental por este tiempo los visigodos rehicieron una forma arriana del Cristianismo y gracias a su influencia el

arrianismo se transformó en la religión nacional de todos los pueblos germanos del Oriente.

Entretanto, la rama oriental del pueblo godo, los ostrogodos, que habían permanecido detrás, en la Rusia del Sur, constituyeron un poderoso reino independiente cuya supremacía fué reconocida por todos los pueblos del este de Europa desde la desembocadura del Vístula hasta el Cáucaso. La cultura de este reino, como ya vimos, no era puramente germánica, sino tomaba sus distintas características de los sármatas conquistados o aliados, a su vez fuertemente influídos por la cultura del Irán y del Asia central (1). De este modo, los pueblos godos adquirieron el nuevo estilo artístico y el nuevo sistema de hacer la guerra que después transmitieran a los otros pueblos germánicos. Los sármatas eran fundamentalmente un pueblo de caballistas, y es a ellos a quienes se debe el invento, o al menos la introducción en Europa, del uso de estribos y espuelas. Tal invento tuvo consecuencias revolucionarias en cuanto a la táctica, haciendo posible el desarrollo de la caballería pesada, que iba a dominar la técnica europea de la guerra en los mil años siguientes. Realmente el sármatas, vestido de mallas, y el caballista godo, armado con espada y con lanza, son los verdaderos antepasados y el prototipo del caballero medieval.

Mas el reino ostrogodo no se limitó a ejercer una gran influencia sobre la cultura de los pueblos bárbaros; antes fué la fuente directa del movimiento que echó por tierra la unidad del Imperio romano, creando los nuevos reinos bárbaros de Occidente. A lo largo del período de las invasiones el núcleo tormentoso de Europa radicó en la Rusia meridional y en la frontera danubiana, mejor que en Alemania y en el Rin. Fué allí donde la emigración hacia el sur

de los pueblos germánicos vinientes del Báltico, se cruzó con la marcha hacia el oeste de los pueblos asiáticos procedentes de las estepas, y donde sus fuerzas combinadas, empujadas por la presión de las nuevas hordas de nómadas de la Mongolia oriental, que detrás iban, estalló en una oleada irresistible sobre las defensas del Imperio romano.

La última raíz de este movimiento ha de ser buscada en el Oriente remoto, allá por las fronteras del Imperio chino, donde los hunos, azote secular de la China civilizada, fueron rechazados por los esfuerzos de los emperadores Han y gracias a la creación de una gran línea de defensas fronterizas, desde la China del norte al Turquestán oriental. La inundación, así contenida en el este, se corrió hacia Occidente, hasta chocar con las barreras del mundo romano.

En el año 49 antes de Cristo los hunos occidentales abandonaron sus antiguos hogares y se pusieron en marcha rumbo al oeste, seguidos por los restantes hunos siglo y medio más tarde. En el siglo III echaron a los sármatas de la región del Volga, y al siguiente invadieron a Europa. En el año 375 de nuestro era sometieron al reino ostrogodo y avanzaron contra los visigodos, que se entregaron a merced de Roma, siendo autorizados para cruzar el Danubio y para establecerse en la Moesia, hasta que la opresión de los oficiales romanos les hizo amotinarse y, reforzados por ostrogodos y alanos sármatas, cruzaron el Danubio invadiendo las provincias balcánicas. En el año 378 chocaron con el ejército del emperador Valente, delante de Adrianópolis venciendo merced a la bravura irresistible de la caballería sármatas y ostrogoda, guiada por los reyes de los alanos Alateus y Safrax; tal fué una de las batallas decisivas de la historia, señalando el triunfo de

(1) Las tumbas sármatas contienen objetos de origen chino, tales como una empuñadura de espada de jade y una de ellas un espejo chino de bronce.

la caballería bárbara sobre la infantería romana (1). Graciano y Teodosio consiguieron restaurar el poder del Imperio, mas no el prestigio de las legiones romanas. Los godos quedaron acuartelados en el Imperio, los visigodos en Moesia y los ostrogodos en la Panomia, y contingentes alanos y godos, mandados por sus propios jefes, vinieron a ser la piedra angular de los ejércitos de Roma. La predilección manifestada por Graciano y Teodosio a sus mercenarios godos y alanos fué impopular en Occidente y una de las causas de las sucesivas intentonas de los ejércitos de las Galias, formados por elementos paganos y conservadores, para lograr la independencia de Occidente contra Constantinopla. Las guerras civiles que de ello resultaron causaron un efecto desastroso sobre la suerte del Imperio en Occidente. No sólo quedaron debilitadas sus fuerzas militares, desmoralizadas por las derrotas, sino que Teodosio se vió obligado a trasladar desde la Galia al norte de Italia la capital del Imperio de Occidente. Desde Milán y Rávena los emperadores pudieron mantenerse en contacto con sus colegas orientales, mas no fueron ya capaces de guardar las fronteras como lo habrían hecho desde Tréveris. Las Galias eran el centro vital del sistema defensivo romano, por lo que la retirada de la sede del gobierno a Italia preparó el camino para la desintegración del Imperio occidental (1).

La muerte de Teodosio dió rienda suelta a las fuerzas destructoras. Se sublevaron los visigodos acantonados en la Moesia y, después de saquear los Balcanes, tomaron el camino de Italia, seguidos de nuevas hordas bárbaras, que cruzaron el alto Danubio. Los jefes bárbaros de los ejércitos occidentales, como el vándalo Estilicón, lograron re-

(1) Ya antes los romanos habían comenzado a reconocer la importancia de la caballería pesada. Constancio II triunfó en Murza en 351 gracias a sus coraceros, los "catafractos".

(1) Véase C. Jullian: *Histoire de Gaule*, vol. VII, cap. VII.

chazar momentáneamente a los invasores, pero el Rin quedó desguarnecido, y en el último día del año 406 una horda de gentes alanas y suevas, encabezadas por los ubicuos alanos, penetró en la Galia y, tras saquearla de punta a cabo, pasó a España. Todo el Occidente era un caos, en donde generales romanos, jefes bárbaros y campesinos sublevados luchaban unos con otros indistintamente. En la lejanía de Belén San Jerónimo escribía: "Un resto de nosotros subsiste, más que por nuestros merecimientos por la gracia del Señor. Innumerables pueblos salvajes han ocupado toda la Galia. Todo lo que está entre los Alpes y los Pirineos, el Rin y el Océano, es devastado por los bárbaros... Con anterioridad ya no fuimos dueños desde los Alpes Julianos al mar Negro y durante treinta años la frontera del Danubio estuvo rota, combatiendo los hombres sobre el suelo del Imperio. El tiempo ha secado nuestras lágrimas y, salvo unos pocos ancianos, los demás, nacidos en la cautividad y en la servidumbre, no nos merecemos siquiera de la libertad, cuyo mismo recuerdo se ha perdido. ¡Pues, quién hubiera de creer que sobre su propia suelo Roma no lucha ya por la gloria, sino por su existencia; y que incluso no combate ya, sino que compra su vida con oro y cosas preciosas!" (1).

Verdaderamente en la segunda y tercera década del siglo V parecía haber sonado la última hora para el Imperio. La misma Roma fué saqueada por Alarico, cuyo sucesor fundó un reino visigótico en la Francia meridional; los vándalos conquistaron Africa, y los mismos vándalos, los borgoñones y los alemanes ocuparon la margen occidental del Rin, mientras los hunos arrasaban las provincias del este y las del oeste. Sin embargo, cuando la tormenta amainó, los invasores se dieron cuenta de que no les interesaba destruir el Imperio. Los godos habían sido aliados del Imperio casi

(1) Ep. 123, 15-16.

durante un siglo y en los últimos treinta años acampado en provincias romanas. Por ende, cuando conquistaron sus nuevos reinos en Occidente no encontraron dificultades para llegar a un *modus vivendi* con la población romana y en admitir la supremacía nominal del Imperio. El mismo Ataúlfo declaraba haber sido en cierta ocasión su deseo destruir el nombre de Roma y fundar un nuevo imperio gótico, pero que había podido comprobar que el barbarismo indisciplinado de los godos era incapaz de crear un Estado sin las leyes romanas, por lo que prefería emplear el poderío godo en restaurar el nombre de Roma (2).

Este programa fué realizado casi completamente por el reino ostrogodo que Teodorico fundó en Italia el año 493. Ninguna otra comunidad bárbara alcanzó tan alto nivel de cultura ni asimiló en tanto grado la tradición política romana. Con la excepción de los vándalos en África que siguieron siendo enemigos irreconciliables de Roma, los otros pueblos germanos —los visigodos en España y la Galia meridional, los suevos en España y los borgoñones en la Galia oriental—, entraron en relación con el Imperio, aceptando la condición nominal de aliados o *foederati*.

Estuvieron acuartelados en las provincias romanas, como una especie de guarnición permanente, de un modo análogo a como estuvieron establecidos por algún tiempo sobre el Danubio en el siglo anterior. Así vivían juntos los dos pueblos, conservando cada uno sus leyes respectivas, sus propias instituciones y religión: católica en uno, arriana en otro. Parásitos alimentados del organismo social romano, aunque lo debilitaran, no lo destruyeron. La vida de la antigua aristocracia terrateniente de romanos continuó sin ningún cambio fundamental, según vemos por las cartas de Sidonio Apolinario, en la Galia, y de Casiodoro,

en Italia, y, como en el caso de este último, a menudo escalaban altos puestos bajo los nuevos señores.

De aquí que los reinos orientales germánicos fueran de corta duración. Faltos de raíces en el suelo, pronto desaparecieron: en las Galias, fueron absorbidos por los francos; en Italia y en África, barridos por el renacimiento bizantino de Justiniano; en España, destruidos por la conquista musulmana a comienzos del siglo VIII. Sin embargo, en el Norte la situación era muy distinta. Enjambres de pueblos germánicos occidentales cruzaron las fronteras —los francos en Bélgica y el bajo Rin, los alemanes en el Rin superior y en Suiza, los rugianos y los bávaros sobre el alto Danubio— y se apoderaron de todo el país. Eran todos ellos gentes paganas, que vivían aún su ancestral vida tribal, habiendo tenido pocos contactos con la superior cultura romana. Lejos de vivir como una parasitaria aristocracia militar sobre las poblaciones conquistadas, como hicieran los godos, se procuraron tierras para establecerse en lugar de subsidios. La clase terrateniente romana fué exterminada y las ciudades en muchos casos arrasadas, surgiendo una nueva sociedad tribal y agraria. Lo poco que sobrevivió de la población antigua lo fué en concepto de siervos o aderezadores de vino, cuando no como refugiados en las montañas y en los bosques.

En Bretaña la situación era bastante distinta, pues allí el movimiento de invasión era doble. A partir de mediados del siglo IV el principal peligro para la Bretaña romana no vino del lado germano, sino de los celtas de más allá de las fronteras, desde Irlanda y desde Escocia. En el año 367 sus fuerzas unidas barrieron todo el país, siendo entonces cuando quedaron arrasadas la mayoría de las agrupaciones urbanas. Lo que tenía lugar al mismo tiempo que los piratas sajones hacían incursiones por las costas oriental y meridional de la Gran Bretaña y por el oeste de Francia.

(2) Orosio, VII, 48.

Con lo que la civilización romano-británica pereció cogida entre dos fuegos. Su postrer chispa de vida fué la conversión de los destructores celtas por mano de hombres como San Niniano y San Patricio, éste último hijo de un decurión británico llevado a Irlanda como esclavo en una de las frecuentes incursiones. La tradición de que los sajones llegaron a la isla invitados por los romano-británicos mismos como protección contra pictos y escotos, tiene muchos visos de verosimilitud; siendo un ejemplo más de la costumbre de acuartelar "aliados" bárbaros en las provincias a trueque de servicios militares y habida cuenta que la ida de las legiones debió dejar grandes espacios de terrenos donde poder efectuar asentamientos. Mas por este tiempo ya estaba agonizando la vieja civilización romano-británica, y la historia subsiguiente de la conquista sajona es la de la lucha entre dos grupos de tribus rivales y ninguna romana en cultura: los celtas en Gales y Strathclyde y los germanos en la parte oriental de la isla. Verdad es que los primeros eran ahora cristianos, pero su cristianismo no era el de la Bretaña romana, con su iglesia imperial compuesta de obispos de ciudad y membrada en una estricta constitución jerárquica; era una nueva creación nacida de la inserción del cristianismo en la cultura tribal celta. Su organización se basaba en el monasterio local mejor que en el obispado diocesano, alcanzando un más alto grado de desarrollo en Irlanda que en Gran Bretaña, en la Irlanda que por aquella época era sede de una cultura rica y original. La labor de las escuelas monásticas irlandesas y de los santos que en ellas vivieron tuvo una enorme importancia para la sociedad europea en los días subsiguientes a las invasiones bárbaras, pero no ha de buscarse ahí el principal elemento de continuidad de la civilización del mundo antiguo. El puente entre los mundos romano y medieval fué tendido en las Galias. En las provincias mediterráneas las tradiciones de la cultura ro-

mana eran aún avasalladoras, en tanto que en la Germania románica y en Bretaña las sociedades tribales bárbaras se llevaron todo por delante. Solamente en las Galias ambas sociedades y ambas culturas se hallaron con fuerzas relativamente iguales y las condiciones fueron favorables para dar pie a un proceso de fusión unificadora capaz de crear las bases de un orden nuevo.

Para que eso fuera posible, sin embargo, era preciso encontrar algunos principios de unión. No bastaba con que los bárbaros tolerasen la cultura romana y adoptasen alguna que otra de las formas externas del gobierno romano. El verdadero representante de la población conquistada no era el legista o el burócrata romano, sino el obispo cristiano. Cuando se hundió el gobierno imperial en Occidente los obispos quedaron por jefes naturales de su ciudad, cual Sidonio Apolinar en Clermont; ellos fueron los que trataron con los cabecillas bárbaros, como San Lupo con Atila y San Germano con el rey de los alanos; y sobre todo, aunaron la representación de la nueva sociedad espiritual con la de la antigua cultura secular.

A través de todos los desastres y calamidades de los tiempos de la invasión, los jefes de la sociedad cristiana, del tipo de Sidonio Apolinar o de San Avito, no sólo conservaron su fe en la religión que profesaban, sino en el destino imperial de Roma y en la supremacía de la cultura clásica. Los cristianos sentían que mientras la Iglesia perdurase la obra del Imperio no podría venirse a tierra. Al hacerse cristianos, mejor dicho católicos, los mismos bárbaros se hacían romanos, "la oleada bárbara se quebraría contra la roca de Cristo". Según escribe Paulino de Nola refiriéndose a un misionero cristiano, a Niceto de Remesiana:

"Per te
barbari discut resonare Christum
corde romano."

El único gran obstáculo que se oponía a la fusión de romanos con bárbaros en una sola sociedad era la disparidad religiosa. Todos los primeros reinos germánicos, los borgoñones y visigodos en las Galias, los ostrogodos en Italia, los visigodos y los suevos en España, y sobre todo los vándalos en Africa, eran arrianos, lo que les colocaba en oposición permanente frente a la Iglesia, al Imperio y a las poblaciones sometidas. De aquí el hecho paradójico de que la unificación gala procede del reino bárbaro de los francos del noreste y no de los reinos romano-góticos, en comparación más civilizados, del suroeste; pues, a pesar de su paganismo, los francos poseían una larga tradición de asociación con el Imperio, mayor que la de ningún otro de los pueblos germánicos occidentales. Los francos se habían asentado sobre suelo imperial en Bélgica y sobre el bajo Rin desde mediados del siglo iv y en el siglo v combatieron, en calidad de aliados de los gobernadores romanos de las Galias, contra los sajones, los visigodos y los hunos. En el año 486 su rey Clodoveo o Clovis conquistó el territorio sito entre el Loire y el Somme, última reliquia de la Galia romana independiente, con lo que vino a gobernar un reino mixto de romanos y germanos. Mas fué su conversión al cristianismo católico en 493 el momento crucial en la historia de esta época, ya que inaugura la alianza entre los reyes francos y la Iglesia, que fué cimiento de la historia medieval y, posteriormente dió lugar a la restauración del Imperio occidental bajo Carlomagno. Sus efectos inmediatos fueron los de facilitar la unificación de las Galias absorbiendo los reinos arrianos, y dar motivo al reconocimiento de Clodoveo por el gobierno imperial de Constantinopla como representante de la autoridad romana.

Fué en concepto de defensor del catolicismo contra el arrianismo en el que Clodoveo emprendió su gran campaña contra los godos en 507. "Verdaderamente apenas mi

espíritu—se cuenta que dijo—el que estos arrianos ocupen una parte de las Galias; con la ayuda de Dios, vayamos sobre ellos y conquistémosles sus territorios" (1). En las páginas de Gregorio de Tours, la campaña aparece como una guerra santa y el avance de Clodoveo se señala a cada paso por signos milagrosos del favor divino. La victoria de Vouillé y la conquista de la Aquitania marca con certeza la aparición de un nuevo Estado católico en Occidente, y su importancia fué reconocida por el emperador Anastasio al conceder inmediatamente a Clodoveo las insignias de magistrado romano. Al correr de los próximos treinta años la monarquía franca se extiende con rapidez extraordinaria. No sólo las Galias fueron unificadas una vez más, sino que al este su poder sobrepasó las antiguas fronteras romanas. Los alemanes, los turingios y los bávaros cayeron bajo su dominio en sucesión rápida y surgió un gran Estado, antecesor tanto de la Francia cuanto de la Germania medievales. Y en nada pusieron de manifiesto los francos su asimilación de la tradición romana como en su labor conquistadora y organizadora de ultrarín. Todavía hoy la Germania meridional y sus gentes llevan las huellas del gobierno franco.

El nuevo Estado se comportó desde el primer momento como heredero de la tradición imperial. Salvó lo que quedaba del naufragio de la administración romana y se puso a trabajar de nuevo. Siguiendo el modelo de los emperadores, los reyes bárbaros tuvieron su "sagrado palacio" con la correspondiente jerarquía de oficiales. Su cancillería, de escribas galo-romanos, conservaba las fórmulas y los usos de la vieja administración. Sus rentas provenían de las fincas del fisco imperial y del impuesto territorial, basado en el antiguo sistema de registro de la propiedad. Ya no fué la unidad administrativa la centena

(1) Gregor. Turin., II, 37.

germánica (*Hundred*) que existiera en los primeros territorios francos del norte, sino la comarca de la ciudad bajo la autoridad del conde. Incluso el personal administrativo era tan romano como franco. Protadio y Claudio fueron *maiores* de palacio bajo la reina Brunequilda, y el más hábil entre los jefes de los ejércitos francos del siglo vi fué el patricio Mummolus. En algunos aspectos el poder de la monarquía franca era más absoluto que el del antiguo gobierno imperial, al menos en lo que toca a la Iglesia, que cae ahora cada vez más bajo el intervencionismo estatal, hasta el punto de que, sin mengua de su autoridad los obispos vienen a ser, en paridad con el conde, los principales representantes de la autoridad real en su diócesis.

Pero, por otro lado, el elemento bárbaro en el nuevo Estado es no menos evidente. Desaparece la unidad romana y con ella la idea romana del reinado de la ley. De hecho hay una mescolanza de tribus y de pueblos, cada uno viviendo vida propia a tenor de su propio código legal. El franco, el galorromano y el borgoñón son juzgados por sus leyes respectivas, no por la ley común del Estado. Hasta en las instituciones, modeladas sobre Roma, el espíritu es harto diferente, pues que el poder activo, oculto tras la imponente contextura del Estado franco, es todavía la tribu de guerreros bárbaros. El poder que mantiene la cohesión social no es la autoridad civil del Estado y sus tribunales, sino la lealtad personal de los hombres de cada tribu a sus jefes y de los guerreros a sus caudillos. La noción de "fidelidad", la relación del individuo que juró obediencia a un señor poderoso, a cambio de su protección, sustituye a la relación legal del magistrado público a los ciudadanos libres. Se consideró, ante todo, como delito toda ofensa contra el individuo y sus afines, siendo expiado por una composición o *wergild*, variable según la condición social y la nacionalidad de ofensor y ofendido.

Esta mezcla de ingredientes germánicos y bajojorroma-

nos, apreciable en la estructura estatal, corre a través de toda la cultura de la época. Al principio de la conquista estos elementos pugnan uno con otro en marcado contraste, pero al correr del tiempo van perdiendo sus individualidades respectivas, hasta que, al cabo, dan origen a una nueva unidad. Es posible estudiar ese proceso con claridad excepcional en el campo del arte, gracias a recientes hallazgos arqueológicos, sobre todo en Escandinavia; es dable trazar dos corrientes artísticas penetrando en Europa del siglo iv en adelante: la iranio-gótica y la sirio-bizantina. Originadas ambas en el Asia occidental, al igual que otras muchas influencias de la época prehistórica, siguieron asimismo las dos grandes rutas del intercambio prehistórico: de una parte, la del Mediterráneo; de otra, el camino de la estepa rusa al norte del mar Negro y los valles del Danubio y del Vístula. Fué durante su estancia en el sur de Rusia cuando los pueblos germánicos aprendieron de los sármatas, el arte de la joyería policromada y el estilo fantástico de ornamentación animal, que ya caracterizara al arte escita. Este último fué el estilo característico de todo el mundo germano a partir del siglo vi, incluso hasta las lejanas comarcas del norte de Escandinavia; al paso que el primero quedó confinado a los pueblos que emigraran desde la Rusia meridional, tales como los godos y los alanos no germánicos, así como las gentes influídas por ellos. Lindos ejemplares de esta labor de joyería fina han sido encontrados en el extremo oeste español, en Herpes, del sur de Francia, y en Kent y en la isla de Wight, un hecho que señala la íntima conexión de la cultura de Jutlandia con la de los francos a través del Canal, mejor que con la de Dinamarca. Por otra parte la zona de los asentamientos anglicanos ofrece signos de un contacto con Escandinavia, por sus broches cruciformes y de cabeza cuadrada, mientras el primitivo arte sajón del sur de la isla británica se diferencia tanto del del resto

de Inglaterra como del continental en la preferencia de la ornamentación geométrica sobre la animal y en la conservación de dibujos típicamente romanos, tales como la cenefa de "huevo y lengua" (1). La duración comparativa de estas escuelas artísticas germánicas nos da la pauta de la medida en que los pueblos invasores conservaron su independencia cultural o cedieron a las influencias del ambiente. En Inglaterra la tradición artística teutónica perduró hasta fines del siglo VII, pero en Francia la influencia mediterránea de los modos siriaco y bizantino se dejaba sentir ya a mediados del siglo VI, siendo su triunfo un índice de lo que un erudito escandinavo ha llamado "la desgermanización de la cultura franca".

El mismo problema existe en lo que respecto a la religión, a la literatura y al pensamiento, aunque aquí las muestras son aún más claras. Salvo en Inglaterra, la primitiva religión germánica sobrevivió difícilmente a la conquista del Imperio. En algunos casos, como el de los godos, el cristianismo triunfó en el siglo IV, naciendo la literatura teutónica con la traducción gótica de la *Biblia* por el obispo arriano Ulfilas. El cristianismo godo se extendió rápidamente a los otros pueblos germanos orientales, en tanto los occidentales mantenían su religión nacional hasta una fecha mucho más posterior, y la conversión de la casa real franca o la de las clases gobernantes de los demás pueblos que ella conquistara, no afectaba inmediatamente a la masa de la población. Además, aun cuando los germanos aceptaron nominalmente el cristianismo, sus maneras e ideología siguieron siendo los de una sociedad de guerreros paganos. El entierro del rey Alarico en el lecho del río Busento, rodeado de su tesoro y sus esclavos sacrificados, más recuerda el funeral de Patroclo que el de un rey cristiano. Por eso, esta fué la edad heroica de los

(1) Thurlow Leeds: *Archaeology of Anglo-Saxon settlements*, 58 y siguientes, y R. Smith: *Guide to Anglo-Saxon antiquities*, 25 y 34.

pueblos germánicos, la que, como ha apuntado el profesor Chadwick, da pie a un paralelo sociológico real con la edad homérica de la antigua Grecia. En ambos períodos el contacto de una civilización asentada en tiempos pretéritos con una belicosa sociedad primitiva, da de sí un proceso de cambio que echa por tierra la organización similar del estado conquistado y la tribu conquistadora, dejando a los caudillos militares y a su séquito como el factor social predominante. El esplendor de estos príncipes guerreros, los "saqueadores de ciudades", y la dramática historia de sus aventuras, quedó como un recuerdo y un ideal para las épocas bárbaras que vienen después. Teodorico de Verona, Günther de Worms, el rey huno Etzel, Beowulf, Hildebrando y tantos más, son estampas de un ciclo épico llamado a ser común patrimonio de los pueblos teutónicos; y aunque nunca encontraron su Homero, la historia de la desolación de los Niebelungos y la de la destrucción del reino borgoñón por los hunos no es inferior en tonalidades trágicas a la de la caída de Troya o al destino de la casa de Atreo. Comparada con estas leyendas heroicas, la literatura de la sociedad conquistada parece bastante pobre. La poesía de Sidonio Apolinar y de Venancio Fortunato es el postrer esfuerzo de una tradición decadente. No obstante lo cual fué la tradición latina la que se paseó victoriosa por todos los países conquistados, siendo el renacimiento de la tradición clásica de una importancia vital para el futuro de Europa y el origen de la cultura medieva. A pesar de su carencia de cualidades literarias, escritores como Orosio y San Isidoro de Sevilla, Casiodoro y Gregorio Magno, hicieron más por modelar la mentalidad de las generaciones posteriores que muchos genios de primer orden.

La tradición de la cultura latina vivió en la Iglesia y en los monasterios; y desde el momento que los propios bárbaros se convirtieron al cristianismo, ya no fué mera-

mente la cultura de la población conquistada, sino el factor dominante en el orden nuevo.

De este modo en el siglo vi, se había verificado ya una fusión preliminar entre los cuatro distintos elementos que van a componer la nueva cultura europea. Consecuencia de la invasión fué un proceso de mezcla cultural y racial entre los elementos germánicos por un lado y la sociedad imperial romana por el otro. El centro vital del proceso estuvo en las Galias, donde ambas sociedades se aproximaron en términos más igualados que en ningún otro sitio, pero su influjo se extendió sobre toda la Europa occidental, así que todos los pueblos de Occidente hubieron de ser romano-germánicos en mayor o menor grado cultural. Allí donde el elemento germánico era más débil, como en Italia, fué reforzado en el siglo vi por nuevas invasiones bárbaras; y donde las tradiciones de la cultura romana parecían haberse extinguido, como en Bretaña y en Germania, resucitaron por la labor de la Iglesia y de los monasterios en los siglos vii y viii. Pese a la victoria aparente del barbarismo, la Iglesia siguió representando las antiguas tradiciones culturales, como un lazo de unidad espiritual entre los descendientes de los romanos conquistados y los conquistadores bárbaros; pero esto sucedía siglos antes de que los elementos constructivos en la Europa occidental fueran lo bastante fuertes para superar a las fuerzas de desintegración y de barbarie. El papel rector de la cultura pasó al Oriente y la "edad tenebrosa" de la civilización occidental viene a coincidir con el siglo de oro de las culturas islámica y bizantina.

PARTE SEGUNDA

LOS MODELOS ORIENTALES

VI

EL IMPERIO CRISTIANO Y EL NACIMIENTO DE LA CULTURA BIZANTINA

Mientras el Occidente latino se iba sumergiendo en el caos y en el barbarismo, en Oriente no sólo subsistía el Imperio sino que era el centro de un nuevo movimiento cultural. La historia de este proceso ha sido más olvidada que ninguna otra fase de la cultura europea. Los modernos estudios históricos han tomado como punto de partida dos momentos: la historia de la antigüedad clásica y la de las modernas nacionalidades, con lo que las cosas ajenas a estos esquemas, fueron menospreciadas e incomprendidas. Incluso el mayor de los historiadores del Imperio oriental, Eduardo Gibbon, manifiesta una falta total de simpatía hacia su cultura, que para él es simplemente un apéndice a la historia de Roma, al paso que su sucesor victoriano, Finlay, la considera principalmente como una introducción a la de la Grecia moderna. En realidad la cultura bizantina no es mera supervivencia decadente del pasado clásico; se trata de una creación nueva, que forma el transfondo de todo el desarrollo cultural del medievo, y, hasta cierto punto, incluso del Islam. Verdad es que la grandeza de la cultura bizantina radica más en las esferas religiosas y artísticas que en sus realizaciones sociales y políticas. El recrudecimiento del interés hacia la historia bizantina en estos últimos años se debe casi por entero a la nueva estimación del arte bizantino, bien que si admiramos el arte de un pueblo no podemos luego menospreciar su cultura. Sin embargo la misma duración del Imperio oriental muestra que también debió poseer elementos de fuerza política y social.

Pero si queremos comprender la cultura de Bizancio y apreciar sus verdaderos resultados, es inútil juzgarla con

los criterios de la Europa moderna, ni siquiera con los de Grecia y Roma. Mejor sería cotejarla con el mundo oriental, haciéndose cargo del sitio que en él ocupa al lado de las grandes civilizaciones contemporáneas del este, como las de la Persia sasánida y los califatos de Damasco o Bagdad.

En los siglos III y IV de nuestra era las viejas civilizaciones orientales parecen rejuvenecer, dando otra vez señales de una intensa actividad cultural. En la India fué el período de Samudragupta y Chandragupta II la era clásica del arte y la literatura hindúes. En China, y pese a la desintegración política del Imperio, es la hora en que comienza un nuevo momento artístico y religioso, debido a la aparición del budismo, que tan profundas repercusiones tuvo en la civilización china. Sobre todo en Persia hubo una edad de renacimiento político y religioso; la edad de los grandes reyes sasánidas, que restauraron la tradición nacional de la monarquía irania e hicieron al zoroastrismo la religión oficial del nuevo Estado. Pues la nueva monarquía persa, al igual que las de los antiguos Egipto y Babilonia, era una monarquía sagrada, basada en concepciones religiosas. Su espíritu se patentiza en las grandes rocas esculpidas de Shapur y Nakshi Rostam, en donde vemos a Aura Mazda ostentando los emblemas majestáticos sobre el rey de los reyes, cada uno de ellos montado a caballo de un corcel de batalla y vestidos con las mismas vestiduras y ornamentos reales, en tanto que otro bajorrelieve describe al emperador Valeriano arrodillado a las plantas de su conquistador Shapur en prenda de la humillación del orgullo romano ante el este victorioso.

Esta ola triunfante de influjos orientales no destruyó efectivamente el Imperio romano, pero cambió su manera de ser. Ya en el siglo III Aureliano, el restaurador del Imperio, tornó de su campaña siria trayendo consigo la idea oriental de la monarquía sagrada y estableciendo una

especie de monoteísmo solar, el culto del sol invencible, como culto oficial de imperio restaurado. Este teísmo solar fué la religión de la casa de Constantino y preparó el camino para su conversión al cristianismo. El nuevo Imperio cristiano de Bizancio es un fenómeno paralelo al nuevo reino zoroástrico de la Persia sasánida (1). También se daba allí una monarquía sagrada, edificada sobre la nueva religión universal que era el cristianismo. El Sacro Imperio romano, la *sancta republica romana*, fué más creación de Constantino y de Teodosio que de Carlomagno. En el siglo V habíase transformado en un verdadero Estado-iglesia y el emperador en una especie de sacerdote cuyo mandato era tenido por el contrapié terreno y representativo de la soberanía de la Palabra Divina (2). Con lo que el poder imperial no se enmascaraba, como ocurría en los primeros días de la institución, bajo la forma constitucional de una magistratura republicana, sino que se rodeaba de todo el prestigio religioso y de toda la pompa ceremoniosa de los despotismos orientales. El gobernante es el Emperador Ortodoxo y Apostólico. Su corte es el Sagrado Palacio; sus propiedades el Patrimonio Divino; sus leyes "los decretos celestiales"; hasta la evaluación anual de los impuestos se conoce con el nombre de "la Divina Delegación".

Todo el sistema gubernamental y administrativo del Imperio se atempera a este concepto. Ya no queda sitio para el senado en cuanto autoridad constitucional independiente y pareja a la del emperador, tal como en los tiempos de Augusto, ni para la existencia del Estado-ciudad como centro de una administración local autónoma. Todo el poder residía y dimanaba del emperador, cabeza

(1) Este paralelismo ha sido analizado con riqueza agotadora de notas bibliográficas por E. Kornemann, en Gercke y Norden, vol. III, *Die Römische Kaiserzeit*, apéndice 4.º Nueva Roma y Nueva Persia.

(2) Véase Eusebio: *Oración en el trienio de Constantino*, cap. II.

de una inmensa jerarquía en cuyos tentáculos quedaba atenazada toda la vida del imperio. Hasta los más pequeños detalles de cualquier clase de actividad económica o social estaban sujetos a la más estrecha inspección y reglamento, y todo ciudadano, cada esclavo, cada cabeza de ganado o parcela de terreno constaban dos o tres veces en los registros oficiales.

Los empleos oficiales eran, salvo los del ejército y la Iglesia, el único camino para mejorar de condición social. La aristocracia era el conjunto de los cargos superiores y el senado mismo no más que un consejo de los antiguos ocupantes de ellos. El sistema se centraba en el departamento superior de los cinco grandes ministerios: el prefecto del pretorio, el mayordomo de palacio, el conde de las distribuciones, el conde de las cosas privadas y el cuestor del Sagrado Palacio; y su *officia*, servidas por centenares de escribientes y notarios, ejercían una intervención absoluta sobre los menores detalles de la administración hasta en la más remota de las provincias. Tal sistema burocrático es la nota típica del bajo Imperio desde el siglo iv hasta el vii, diferenciándole asimismo del Alto Imperio, con sus magistraturas gratuitas, y de la organización semifeudal de la monarquía sasánida. No era, sin embargo, resultado de nuevas influencias orientales, cual la idea teocrática de la realeza y del ceremonial cortesano, sino la herencia del sistema administrativo de la época de los Antoninos y de la organización burocrática de los reinos helenísticos. Y en último término, según ha señalado el profesor Rostovtzeff, no cabe dudar tenía sus raíces en las tradiciones administrativas de las grandes monarquías orientales de Persia y de Egipto, aunque los orígenes levantinos habían sido racionalizados y sistematizados por la mentalidad occidental. Por lo que, pese a sus faltas y con ser éstas muy numerosas, conservaba ciertos rasgos del espíritu político de la civilización occidental, espíritu perdido tanto por

el barbarismo feudal de los reinos germánicos cuanto por el despotismo teocrático del este. El Imperio bizantino recibía ambos influjos: por una parte, los grandes terratenientes y tenedores de la corona tendían a asegurar su independencia, combinando las funciones y privilegios políticos con la propiedad del suelo; mientras, por otro lado, la autoridad imperial estaba en peligro de ser considerada como el "fiat" irresponsable de una monarquía divinizada. Gracias a la existencia de la administración ninguna de estas tendencias logró cumplir sus fines, y las concepciones occidentales del Estado y del reinado de la ley pudieron pervivir. De hecho, es a la administración bizantina a quien debemos no solamente la conservación del derecho romano, sino también el que completara su proceso evolutivo. El estudio del derecho romano era la preparación usual para los empleados y la *Instituta* justiniana fué compuesta para servir como libro de texto. Es a la burocracia de Teodosio II y de Justiniano a quien hemos de agradecer los grandes códigos por cuyo intermedio la herencia de la jurisprudencia romana fué transmitida al mundo medieval y al moderno.

Del mismo modo, la vida social del Imperio bizantino, aunque coloreada por influjos orientales, guardaba algo de la tradición helenística. Por más que las instituciones de la ciudad-estado clásica hubiesen perdido toda su vitalidad, quedando sólo a la manera de una cáscara vacía, la ciudad misma no desapareció, como había de suceder en Occidente; siguió siendo el centro de la vida social y económica e imprimió un carácter urbano a la civilización bizantina. En el Imperio de Oriente la ciudad no era, como la municipalidad romana, una comunidad de propietarios y de rentistas; su importancia provenía principalmente del comercio y de la industria. Durante la época de destrucción y retroceso económico que acompañó a la caída del Imperio en el oeste, las provincias orientales conservaron en

gran parte su prosperidad económica. Las tiendas de Alejandría y de Siria del norte seguían floreciendo aún y sus productos eran exportados en todas direcciones. Colonias de mercaderes bizantinos, generalmente sirios, se establecieron en todos los centros importantes del oeste, lo mismo en España y en Italia que en las Galias, incluso en puntos tan lejanos y nórdicos como París, donde un mercader sirio fué elegido obispo el año 591. En dirección este tenía lugar un activo comercio con Abisinia y con la India por la ruta del mar Rojo; con China y el Asia central a través de Persia, y luego cruzando el mar Negro y el Caspio. Cherson conservaba su importancia como un *entrepôt* para el comercio de pieles y esclavos con Rusia (1) y los barcos trigueros de Alejandría navegaban por el norte hasta el Bósforo y por el oeste hasta España (2).

Toda esta red de rutas comerciales tenía por centro a Constantinopla, la cual, a diferencia de Roma, era capital económica a la par que política del Imperio. Lo que fué una de las causas principales de prosperidad y de estabilidad del Estado bizantino. Mientras en la Europa occidental de los albores de la edad media iba casi desapareciendo la vida de la ciudad y comunidades poderosas como el imperio de Carlomagno carecían de capital fija, en Oriente el centro del Imperio seguía siendo una metrópolis brillante y populosa. La magnitud de sus murallas y edificios, el esplendor de su corte y la riqueza de sus ciudadanos causaban en los pueblos vecinos una impresión todavía mayor que el poderío militar del Imperio.

Mas no es posible comprender la cultura bizantina si sólo atendemos a los puntos de vista económico y político;

(1) Platos de plata bizantina del siglo VI han sido encontrados en Perm (Rusia oriental).

(2) La vida de San Juan el limosnero, compuesta por Leoncio de Neápolis, cuenta lo sucedido a un barco triguero que navegó hasta lugares tan lejanos como Bretaña, retornando con cargamento de estaño, a principios del siglo VII.

pues en un grado mayor que el de los demás Estados europeos, su cultura encontraba su expresión esencial en las formas religiosas; lo que, incluso hoy día, pervive en gran manera en las tradiciones de la Iglesia oriental. La Europa moderna se ha acostumbrado a ver en la sociedad algo fundamentalmente referido a la vida presente y a las necesidades materiales, relegando a la religión a un papel de influjo sobre la vida moral del individuo; pero en Bizancio, lo mismo que para el hombre medieval en general, la sociedad primordial era la religiosa, quedando en segundo plano las cuestiones económicas y seculares. La mayor parte de la vida de un hombre, especialmente de un hombre pobre, era vivida en un mundo plagado de temores y de esperanzas religiosas, y las figuras sobrenaturales de ese mundo religioso eran de una realidad tan exacta como las autoridades del Imperio. Este espíritu de "otro mundo" surge, naturalmente, en los primeros siglos del cristianismo, pero tras la adopción de la nueva religión como culto oficial del Imperio adoptó nuevas formas que vinieron a caracterizar la cultura bizantina. Sobre todo en la institución monástica, aparecida en Egipto en el siglo IV y extendida con extraordinaria rapidez lo mismo en Oriente que por Occidente. Los monjes del desierto representaban en su forma más extrema el triunfo del espíritu religioso oriental sobre la civilización del mundo clásico. Cortaron todas las amarras con la vida de la ciudad y con toda su cultura materialista. No reconocían obligaciones políticas, ni pagaban tributos, ni combatían, ni cuidaban hijos. Toda su actividad se concentraba en el mundo espiritual, siendo su vida entera un esfuerzo sobrehumano para escapar a las limitaciones de la existencia terrenal. Sin embargo, estos ascetas abstinentes y desunidos vinieron a ser los héroes populares y los tipos ideales de un cabo a otro del mundo bizantino. Rutilio Namaciano los pudo comparar con el cerdo de Circe, "salvo que

Circe transformaba los cuerpos de los hombres y éstos a las propias almas". Pero Namaciano era uno de los últimos representantes de la vieja guardia del conservadurismo romano. En Oriente todas las clases sociales del emperador para abajo rivalizaban entre sí en honrar a los monjes. Hasta los grandes palaciegos, como Arsenio, el tutor de Arcadio, renunciaron a su posición social y a sus riquezas para refugiarse en el desierto. Y hasta cuando no se llevaba a cabo en la práctica, el ideal cenobítico vino a ser el módulo de la vida religiosa del Imperio. El monje fué el superhombre; el clérigo ordinario y el laico perseguían a distancia aquel ideal. Y todos aceptaban la subordinación de las actividades seculares a la vida puramente religiosa, creyendo que las fuerzas reales que regían el mundo no eran las financieras, las militares ni las políticas, sino el poder del mundo espiritual, la celeste jerarquía de las Virtudes y de las Inteligencias angélicas. Jerarquía invisible que tenía su contrapié y manifestación en el orden visible de la jerarquía eclesiástica y en el orden sacramental de los divinos misterios. No resultaba difícil para un bizantino creer en la intervención milagrosa de la Providencia en su vida diaria, porque veía representada ante sus ojos en la liturgia el milagro continuo de la Divina Teofanía.

La visión de la realidad y del misterio espirituales era propiedad comunal de todo el mundo bizantino. El hombre educado lo alcanzaba mediante la filosofía mística de los padres griegos, especialmente de Dionisio Aeropagita y Máximo el Confesor, al paso que los iletrados lo veían a través de las multicolores imágenes del arte y de la leyenda. Mas sin que se diera conflicto entre ambas visiones, porque el simbolismo artístico y las abstracciones intelectuales tenían por base común la liturgia y el dogma de la Iglesia.

Y así, en tanto el pueblo no participaba en la política del Imperio ni en los asuntos del gobierno secular, las gentes seguían con apasionado interés las cosas de la Iglesia y las controversias religiosas de la época. Es difícil para nosotros entender una edad en la que las cláusulas del credo atanasiano eran objeto de encendidos debates en las esquinas y donde abstrusos términos teológicos como "consustancial" e "inconsustancial" eran gritos de combate de monjes rivales. Nada menos que una autoridad de la talla de San Gregorio Nacianceno ha pintado como, si se iba a una tienda de Constantinopla a comprar una hogaza de pan, "el panadero, en lugar de decirnos el precio, os argumenta sobre si el Padre es más grande que el hijo; el cambista os habla acerca del Engendrado y del Ingendrado en vez de daros vuestro dinero; y si vais a tomar un baño el bañero os asegura que el Hijo seguramente procede de la nada".

En un mundo semejante era evidentemente de la mayor importancia que las relaciones entre el Estado y la Iglesia fuesen íntimas; pues si el imperio hubiera perdido su ligazón con esta última, quedaba sin la mitad de su poder al perder no sólo una organización eclesiástica, sino levantando en contra toda la fuerza de los sentimientos populares. De aquí que la unidad de la Iglesia fuera una de las directrices cardinales de la política imperial y que, desde los días en que Constantino convocó el concilio de Nicea, los emperadores consagraron todo su poder a mantener la unidad eclesiástica y a reducir a la conformidad las minorías recalcitrantes. El verdadero fundador de la Iglesia-estado del Imperio oriental fué Constancio II, tan típicamente bizantino desde su apasionado interés por las controversias teológicas hasta en su creencia de que a la prerrogativa imperial tocaba defender la fe y juzgar en las disputas eclesiásticas. Su política religiosa fué realizada por obispos palaciegos cuales Ursacio y Valente,

agrupados en una especie de Santo Sinodo íntimamente ligado al emperador, así como por los concilios generales convocados y dirigidos por la autoridad imperial (1). Sistema que chocó con vehemente oposición por dos lados: con San Anastasio, el gran obispo de Alejandría, y con el oeste, donde las doctrinas de la independencia eclesiástica eran mantenidas irreductiblemente de una manera especial por San Hilario y por Osio, el famoso obispo de Córdoba.

De aquí surgió el largo cisma entre Occidente y la Iglesia-estado del Imperio oriental, cisma que perduró hasta que el credo de Nicea fué restablecido por un emperador procedente del oeste. A comienzos de su reinado el emperador Teodosio intentó restaurar la unidad, imponiendo la fórmula occidental. "Queremos —escribía— que todos nuestros súbditos mantengan la fe que el divino apóstol San Pedro transmitió a los romanos..., la que es seguida por el papa Dámaso y por el obispo de Alejandría Pedro, hombre de santidad apostólica" (2). Esta medida, sin embargo, no bastaba a asegurar un arreglo, por lo que Teodosio acudió al recurso tradicionalmente bizantino de reunir un concilio general. Pero aunque el concilio —reunido en Constantinopla el año 381— significa la victoria de la ortodoxia nicena, tuvo un carácter fuertemente oriental y trató de garantizar la independencia de las Iglesias del este contra toda suerte de ajenas ingerencias; a cuyo tenor decretó que en lo sucesivo la organización eclesiástica se acomodaría a la demarcación de las diócesis secula-

(1) Tan numerosos eran estos concilios que Ammiano Marcelino se queja de que los servicios imperiales de transporte estaban desorganizados por las bandadas de obispos que viajaban de allá para acá en funciones oficiales (XXI, 16, 18).

(2) *Codex Theodosianus*, XVI, 1, 2.

res (1) y que el obispo de Constantinopla gozaría del primado de honor después del de Roma, "porque esta ciudad es la nueva Roma".

Con lo que el primado del nuevo patriarcado se basaba explícitamente en su conexión con el gobierno imperial, en contra del principio de la tradición apostólica, de donde tomaban su autoridad las tres grandes sedes de Roma, Antioquía y Alejandría. Y su evolución subsiguiente se ceñía a los mismos criterios. Venía a ser como el centro de la Iglesia-estado y el instrumento de la política eclesiástica imperial. Por lo cual, en tanto que Roma y Alejandría poseían una propia y continua tradición teológica, las enseñanzas de Constantinopla fluctuaban según las vicisitudes de la política imperial. Su tradición era en realidad más diplomática que teológica, puesto que en toda crisis dogmática el interés capital del gobierno estaba en mantener la unidad religiosa del imperio, siendo el patriarcado un instrumento de sus compromisos. El representante más característico de la tradición eclesiástica bizantina fué Eusebio de Nicomedia, el gran prelado palaciego de la casa de Constantino, que ocupara la sede de Constantinopla antes de su muerte. Y del mismo modo que la Iglesia-estado había sido semi-arriana en tiempos de Constantino y de Eusebio, fué semi-monofisita con Zenón y Acacio, y monotelita con Heraclio y Sergio.

Verdad es que esta política de acercamiento por vías de componendas no logró alcanzar su objeto y condujo a la separación de ambos sectores, oriental y occidental. Poco a poco la Iglesia del Imperio se fué transformando en una iglesia nacional y el patriarcado de Constantinopla en la cabeza espiritual del pueblo griego. Pero había

(1) La diócesis civil era un grupo de provincias bajo la autoridad de un vicario. De las cinco diócesis del este, Egipto, con cinco provincias, correspondía al patriarcado de Alejandría; Oriente, con quince provincias, al patriarcado de Antioquía; y Asia, el Ponto y Tracia, con un total de veintiocho provincias, formaban el patriarcado de Constantinopla.

de venir una evolución ulterior: el imperio cristiano de los siglos IV a VI era todavía romano e internacional. Seguía usándose el latín como idioma oficial y los emperadores, salvo el español Teodosio y el isaúrico Zenón, todos eran oriundos de las provincias balcánicas: Panonia, Tracia e Iliria, regiones en las que alentaba la cultura latina con gran vigor. El gran emperador Justiniano, que más que ningún otro incorpora a nuestro juicio esta tradición y es el típico representante del ideal teocrático bizantino de un Estado-iglesia y de una Iglesia-estado, era un ilirio de lengua latina que se consideraba a sí mismo como el representante y el guardián de la tradición imperial de Roma, y que consagró su vida a la tarea de restaurar la perdida unidad del imperio romano.

A lo largo del siglo V las fuerzas desintegradoras vencieron por todas partes y el imperio parecía estar en trance de disolución fragmentándose en una serie de unidades separadas. En Occidente los godos estaban labrando reinos independientes en provincias romanas, en tanto los vándalos eran dueños del Mediterráneo. En Oriente los pueblos sometidos comenzaban a reafirmar su nacionalidad bajo capas religiosas, sobre todo desde que Zenón el isaúrico intentó reunir a los monofisitas con la Iglesia imperial, a costa del cisma con Roma. Parecía como si el Imperio de Oriente perdiese todo contacto con el Oeste transformándose en un poder meramente oriental, greco-sirio en cultura y monofisita en religión.

Esta inclinación, sin embargo, fué detenida por el reinado de Justiniano, y el siglo VI da testimonios de una resurrección general de las influencias occidentales. Los primeros actos de la nueva dinastía consistieron en restaurar la comunión con Roma, interrumpida durante treinta y cinco años, y poner término a las influencias sirias que predominaran en la corte de Atanasio. Lo que era preludio de la gran labor de reorganización y expansión imperia-

les que constituye el gran éxito del reinado de Justiniano. Una por una, Africa, Italia y el sureste de España fueron reconquistadas por las tropas de Justiniano y el imperio romano dominó una vez más el mundo mediterráneo. Estas victorias fueron, es verdad, compradas a costa de torrentes de sangre y de dinero, que si el Imperio fué capaz de aportar, restringieron seriamente los recursos del Estado bizantino. Incluso cabe pensar que las conquistas justinianas fueron fatales para la existencia del Imperio, ya que las aventuras militares en el oeste llevaron a olvidar las defensas esenciales en que consistía la salvaguardia de Bizancio: las fronteras del Danubio y del Eufrates. Mas al menos el Imperio cristiano gozó unas horas postreras de triunfo antes de las tinieblas de los siglos siguientes, y su victoriosa expansión fué acompañada de un notable revivir de la actividad cultural, que ha hecho del siglo VI la época clásica de la cultura bizantina.

Cierto es que el genio creador de la hora sólo se manifiesta en la arquitectura y en el arte. En literatura y en el pensamiento no es una época de novedades, sino un florecer otoñal de la vieja tradición clásica. No obstante, este conservadurismo intelectual es por sí mismo un elemento esencial de la cultura bizantina. Del mismo modo que el resurgir político del siglo VI implica una vuelta a la tradición del Estado romano y en su proyección legislativa fué la culminación final de la evolución de la jurisprudencia romana, así también la literatura de la época es la postrera manifestación de doce siglos de cultura griega. Pues es un hecho notable, no siempre tenido en cuenta por los historiadores, que a pesar del espíritu teocrático y religioso que parece dominar la civilización bizantina, el desarrollo literario del siglo VI muestra una reacción hacia fórmulas seculares y hasta paganas. Procopio de Cesarea escribe en torno a las discusiones teológicas de su tiempo con la cínica despreocupación de un escéptico ilustrado, y

en Egipto toda una escuela poética componía atildados poemas sobre viejos temas de mitología pagana (1). La edad de oro de la literatura greco-cristiana concluye en el siglo V con San Cirilo y Teodoreto. En los años siguientes la literatura teológica ocupa un lugar muy secundario. Los rectores del mundo cultural fueron retóricos al estilo de Procopio de Gaza y de Coricio, enorgullecidos de la pureza ática de su estilo; historiadores como Agatías y Procopio de Cesarea, cuyos cerebros habían paseado todos los campos de las tradiciones helénicas; y filósofos neoplatónicos y hombres de ciencia tales Damacio y Simplicio. Verdad es que Justiniano cerró las escuelas atenien- ses y obligó a los filósofos a refugiarse en Persia, pero su política represiva no era en modo alguno dañina, desde el momento en que inducía a los filósofos a dedicar sus energías al criticismo científico en lugar de la teosofía y de la magia que tanto influyeran en el neoplatonismo desde los días de Yámblico. No hubo intención por parte del Gobierno de suprimir la enseñanza seglar ni la literatura o la tradición científica paganas. Al mismo tiempo que fanáticos enfurecidos cazaban al patriarca por las calles de Alejandría, los profesores de la universidad leían todavía en los atrios del Museo sobre materias físicas y matemáticas, y, como ha subrayado Pierre Duhem (2), sus enseñanzas no eran tan estériles ni faltas de originalidad como generalmente se cree. Enseñanzas que tienen gran importancia en la historia del pensamiento humano, porque no sólo eran la coronación de la evolución científica del mundo antiguo sino también el punto de partida de la del nuevo; fuentes científicas del Oriente islámico y, a través de éste, de la ciencia del Oeste cristiano.

(1) Por ejemplo, la *Dionysiaca*, de Nono de Panópolis (siglo V); *El Rapto de Elena*, de Collutus de Licópolis (siglo VI); el *Hero y Leandro*, de Museo, y los poemas, hoy perdidos, de Triphiodoro.

(2) *Le système du monde*, vol. I, caps. V y VI; vol. II, cap. X, etc.

Esta pervivencia de la cultura seglar, característica que distingue la cultura del este de la del oeste, se debió en gran medida a la influencia de la administración civil. Al menos en el siglo VI, el imperio bizantino no estaba gobernado como Occidente, ni por eclesiásticos ni por hombres incultos, sino al estilo de los chinos, por una clase oficial de *litterati*, orgullosos de su saber e ilustración. Esta tradición literaria, análoga a la del mandarinato chino, tomó a veces la forma de un anticuarismo pedantesco, visible en el lidio Juan Lorenzo, cuyos escritos ofrecen una curiosa mezcla de erudición impertinente y de tradicionalismo burocrático. Pero a la par originó obras históricas de auténtica valía y el último florecimiento de la poesía helénica. La postrera contribución de importancia a la antología griega se debió a un grupo de juristas y funcionarios que ocuparon altos puestos en los reinados de Justiniano y de Justino II: el historiador Agatías, Pablo el Silencioso, el ex-prefecto Julián, el cónsul Macedonio, Rufino el Doméstico y siete u ocho más. Evidentemente se trataba de frutos artificiales de invernadero, bien que los poemas amorosos de Agatías y Pablo, tan llenos de gracia, no desmerecen de la tradición de Meleagro, e incluso sus versos a las extinguidas divinidades helénicas, a Pan, a Poseidón y a Príapo, no dejan de tener un cierto encanto (1).

No hay nada en esta poesía que traiga a la memoria el cambio acaecido en el mundo antiguo; son rimas que pertenecen por completo al pasado, a las más puras tradiciones de la edad helenística. Si buscásemos una literatura que exprese la mentalidad de los tiempos nuevos, hemos de acudir a la rítmica poesía litúrgica de Romano de Emesa o a la crónica de Juan Malalos de Antioquía, ani-

(1) Por ejemplo, los versos de Agatías y Teeteto Escolástico a Príapo (*Antol. Pal.*, X, 14-16) y la dedicatoria a Pan por Agatías (*Ant. Pal.*, VI, 79).

dada en un mundo de milagros y leyendas y tan absolutamente despegada de la cultura clásica que considera a Cicerón como un poeta romano y a Herodoto como el sucesor de Polibio. No obstante lo cual es de Malalos mejor que de Procopio de donde arranca la tradición histórica bizantina medieval y el modelo de los cronistas primitivos tanto eslavos como armenios (1).

Pero esta tradición popular no dió nunca origen a una nueva literatura bizantina de exquisita calidad. La tradición clásica continuó dominando los estudios culturales más cimeros, y cada resurgimiento de la civilización bizantina estuvo acompañado por un renacimiento de los estudios clásicos y por una vuelta a los antiguos paradigmas. La lealtad de los bizantinos a la herencia helénica no abría posibilidades a una nueva actividad creadora.

Sin embargo, en el arte la cosa era distinta, pues la edad del imperio cristiano señala una revolución artística de los caracteres más extremos. La decadencia de la antigua ciudad-estado y de su religión iba acompañada de un declinar artístico: la gran tradición helénica del diseño de la forma humana y del naturalismo en la escultura y la pintura; ocupando su lugar el arte decorativo y religioso del este, con su gusto por los arabescos y su subordinación de las plantas y animales al esquema decorativo. Con lo que también el templo griego y la arquitectura civil de los antiguos, denunciada exteriormente por los frisos y el peristilo, fué suplantada por cúpulas y bóvedas orientales originadas en los edificios de ladrillo de Persia y Mesopotamia, que se concentraba en la riqueza de su decorado interior, en unos interiores amplios y magníficos. Los grandes edificios de ladrillo labrados en la Roma de finales de la edad antigua, las termas y la basílica de Cons-

tantino e incluso el Panteón, acusan ya trazas de un nuevo espíritu. Espíritu que encuentra su más cabal expresión en el arte de la Persia sasánida, que también aquí, lo mismo que en la ideología tocante a la monarquía y al gobierno, ejerció poderosísima influencia sobre la cultura bizantina. Algunos críticos modernos consideran al nuevo arte como un producto híbrido, resultante del cruce de la tradición de la Roma imperial con la de la Persia sasánida; mas no debemos olvidar que el norte de Siria y la misma Asia menor poseían tradiciones artísticas y culturales propias, profundamente soterradas, y que esas provincias fueron los más activos y vigorosos miembros del Imperio.

Siria era el lugar de cita de las dos corrientes artísticas, la del oeste helenístico y la del este persa, aparte lo cual contribuyó aportando un elemento suyo: el uso del arte como medio para la instrucción religiosa por el empleo de figuras y escenas pintadas con un sencillo realismo emotivo, absolutamente distinto del naturalismo clásico del arte griego. El nuevo arte religioso, desarrollado en la Siria del siglo iv, fué difundándose paulatinamente por todo el Imperio a través de la influencia monástica, y, sin duda alguna también gracias a las colonias de mercaderes sirios existentes en todos los puertos importantes. Pero en los grandes centros culturales, Antioquía, Alejandría y Constantinopla, la tradición helenística sobrevivió y continuó dominando el arte y la decoración seglar. Hasta en el arte religioso esta tradición mantúvose soberana en Roma y en Constantinopla durante el siglo iv, y mucho después de la introducción del nuevo estilo siriaco continuaba alentando como un elemento constitutivo del estilo religioso que es madurez artística en el Imperio cristiano.

Así el arte bizantino es una creación compleja, nacida de la fusión de muchas influencias dispares. Oriental en

(1) Su influjo llega a Occidente a través de los primitivos cronicos medievales, tal como el *Chronicon Palatinum* del siglo VIII. (Véase Krumbacher: op. cit., 327-331.)

su uso ornamental y en sus simbolismos, en sus combinaciones de colorido y luz en vez del plasticismo de las formas, en la importancia concedida a las bóvedas y cúpulas, y en el simplicismo y desnudez del exterior de sus iglesias. Por otro lado, conserva el tipo romano helenístico de la basílica con sus columnatas y pórticos; desarrolla hasta cierto punto los motivos ornamentales griegos; y no proscribire del todo el elemento humano y naturalístico que fuera esencia de la tradición clásica. El uso de la imagen, grabada en relieve, pintada, y especialmente compuesta en mosaicos, es una de las notas más típicas, lo mismo del arte que de la religión bizantinos.

En el siglo VI el Imperio de Oriente desenvuelve sus propias tradiciones artísticas, en la que elementos orientales y occidentales se confunden mutuamente. El más fino producto de este arte fué la iglesia del Santo Sínodo de Constantinopla, obra de arquitectos jonios, de la tierra madre de la cultura helénica, mas al mismo tiempo edificada bajo la inspiración y vigilancia directas del mismo Justiniano. Es la iglesia más encupulada del mundo, la perfecta síntesis del plan y la decoración orientales con la estructura orgánica griega; y aunque ha perdido algo del esplendor de su decoración polícroma, es doble suprirlo con el arte contemporáneo de las iglesias de Rávena, siendo posible formarse idea del arte bizantino en su edad de oro. En la iglesia con cúpula octogonal de San Vital de Rávena tenemos un ejemplo perfecto de la decoración mosaica bizantina. En el ábside está sentada la efigie de Cristo Pantocrator, ya no el terrible juez del postrer arte bizantino, sino casi helénico en juventud y en belleza. Aureolado de luz, asentado sobre la esfera terrestre con los cuatro ríos del paraíso a sus plantas, y ángeles y santos a un lado, lleva en la mano la diadema de la monarquía celestial, ni más ni menos que la estampa de Aura Mazda en los relieves en piedra de los Sasánidas. Debajo están dos

solemnes líneas de figuras: el emperador Justiniano con el clero y los oficiales del Sacro Palacio, y la emperatriz Teodora con las damas de su corte. Es la procesión de las panateneas de la nueva civilización, y si bien es verdad se echa de menos el naturalismo y el humanismo triunfal de los frisos del Partenón, le sobrepuja en su impresión de solemne majestad, y cuando miramos a la iglesia bizantina como un todo, con sus adornos polícromos de mosaicos y sus mármoles multicolores, con sus columnas antiguas, sus capiteles labrados, orientales en variedad y riqueza más helénicos por la gracia y la proporción, y coronándolo todo el milagro aéreo de la cúpula de Santa Sofía, en la que la arquitectura supera límites y se hace tan impalpable e inmaterial como si fuese la misma bóveda del cielo, hemos de reconocer que jamás logró el hombre moldear tan perfectamente la materia para hacerla vehículo y expresión del espíritu.

Y esta concentración en el esplendor interior de la iglesia bizantina estaba íntimamente ligada al papel que cumplía en la vida del pueblo. El templo griego, lo mismo que el de la India de nuestros días, era la morada de los dioses, y en su recinto a media luz sólo entraban los sacerdotes y sus fámulos. La Iglesia bizantina era la casa del pueblo cristiano, el teatro del gran drama anual del ciclo litúrgico. Porque la liturgia resumía el arte, la música y la literatura del pueblo bizantino. Aquí, como en la arquitectura, este y oeste coinciden en una base común. La poesía litúrgica fué la creación de la Siria cristiana y el mayor entre los himnógrafos bizantinos, Romano de Emesa, trasladó a la lengua griega las formas rítmicas y poéticas de los siriacos *Madrassa* y *Sagitha*; pero al mismo tiempo era un misterio dramático en el que cada acto externo tenía un

significado simbólico, siendo el esplendor de su ceremonial la expresión artística de una idea teológica. Aquí también, igual que en la pintura y en la arquitectura, la tendencia griega a exteriorizar vistiendo al pensamiento con vestiduras materiales, halla una nueva expresión religiosa.

Mas la síntesis perfecta de tan dispares elementos en la cultura bizantina, lograda en el arte del siglo vi, no era una realidad en todos los terrenos. En el religioso, sobre todo, la oposición entre Oriente y Occidente ponía aún en peligro la unidad del Imperio y de su civilización. Por más que al principio de su reinado Justiniano emplease todo su poder en reconciliarse con el Papado, reforzando la unión entre Constantinopla y Roma, la atracción del este aumentaba cada vez más. En el palacio y en su propia vida está representada por Teodora, la tenebrosa y sutil mujer que fascinó y dominó la mentalidad, más sencilla y menos firme, de su marido ilírico. Teodora fué monofisita tanto por convicción como por política, y bajo sus auspicios el propio palacio se transformó en un refugio para los caudillos herejes y en un centro de sus intrigas. A su influencia se debe que Justiniano volviese a la vieja política bizantina de reunión por componenda, a la que continuara fiel incluso tras su muerte. Pese a la inesperada resistencia del protegido de Teodora, del pontífice Vigilio, Justiniano llevó a cabo su solución por un concilio general del año 553 e impuso su voluntad al papado. Pero, como en tantas otras ocasiones, un compromiso impuesto por la fuerza no era verdadera solución. Así dió lugar a un nuevo cisma occidental que duró hasta mucho después

de la muerte de Justiniano, fracasando en lo de conciliar a los monofisitas, que de aquí en adelante vivieron vida aparte, organizada fuera de la Iglesia imperial. La tendencia hacia la diversificación religiosa, cada día mayor desde el siglo v, tuvo realidad en el permanente apartamiento de las provincias orientales de la Iglesia-estado y de la religión del Imperio. Y este desafecto religioso era el síntoma de los grandes cambios sociales y espirituales que tuvieron lugar en el mundo oriental y de los que pronto había de nacer una nueva civilización de repercusiones universas.

VII

EL DESPERTAR DE ORIENTE Y LA SUBLEVACION DE LAS NACIONALIDADES SOMETIDAS

El advenimiento del Islam es el gran acontecimiento que domina la historia de los siglos VII y VIII, repercutiendo sobre toda la evolución ulterior de la civilización medieval, lo mismo en el este que en el oeste. Para los que consideren la historia desde un ángulo visual meramente secular y occidental, el advenimiento del Islam será siempre un enigma insoluble, ya que asemeja una ruptura del proceso histórico y no tiene conexión ninguna con todo lo sucedido anteriormente. Solamente cuando se traspasa la faz externa de la historia política y se estudia la actividad subterránea de las profundidades del mundo oriental, es cuando se hace patente la existencia de las nuevas fuerzas que determinaron el destino de la cultura del Oriente.

Porque las discusiones eclesiásticas y teológicas del siglo V, de tan mínima importancia para el historiador secular ordinario, envuelven una crisis en la vida del Imperio oriental de consecuencias no inferiores a las de la invasión de los bárbaros en Occidente. Implican el resurgimiento de las nacionalidades sujetas y la extinción de la cultura helenística predominante allí desde los días de Alejandro. Verdad es que esta cultura estuvo prácticamente confinada a las ciudades y que la gran masa de la población campesina permaneció fuera de su radio de acción; mas a lo largo de las épocas helenística e imperial la clase ciudadana asumió el papel directivo en lo cultural, mientras la población nativa aceptaba pasivamente esa supremacía. El advenimiento del cristianismo, coincidente como

fué con la decadencia de la burguesía urbana y de la ciudad, estuvo acompañado de un renacimiento de la actividad cultural de las poblaciones sometidas. Se vió la aparición de literaturas vernáculas y el despertar de una conciencia nacional entre los pueblos orientales. En tanto que en Occidente el cristianismo se propagó en las ciudades, presumiéndose que los campesinos o *paganus* habían de ser necesariamente paganos, en el Este la cosa ocurría de distinto modo, pareciendo que el cristianismo se extendió con rapidez pareja entre los habitantes del campo y los de la ciudad.

Tal fué sobre todo el caso de los sirios, que formaban un sólido bloque de pueblos de lengua aramea extendidos desde el Mediterráneo al Kurdistán y las altiplanicies persas, y desde el monte Tauro al golfo Pérsico. En la banda occidental predominaban influjos helenísticos y las ricas ciudades de la franja costera: Antioquía, Berito, Cesárea y Gaza fueron baluartes de la cultura griega; más al este del Eúfrates la ciudad de Edessa, en la raya fronteriza entre los imperios romano y persa, era el centro de una comunidad siria autóctona llamada a ser el punto de partida del cristianismo oriental y la cuna de la literatura siria. Mucho antes de la conversión del imperio romano, ya en los comienzos del siglo III de nuestra era, Osroene se transformó en un Estado cristiano y desde allí el cristianismo se propagó por el este hasta el imperio persa y por el norte hasta Armenia, que asimismo se convirtió en una comunidad cristiana a comienzos del siglo IV. Para el pueblo sirio, desgarrado a manos de conquistadores rivales y dominado por una cultura extraña, el cristianismo fué un vehículo para las tradiciones e ideales nacionales. En la literatura siria, cual por ejemplo en la poesía de Jaime de Sarug, es dable ver cuán intenso era el orgullo que sentían por la antigüedad y pureza de su iglesia nacional. Mientras el pueblo elegido denotaba in-

fidelidad y los imperios paganos perseguían el nombre de Cristo, Edessa, "la hija de los partos desposada con la cruz", fué siempre profundamente fiel. "Edessa envió a Cristo una carta pidiéndole viniese y la iluminara. En provecho de todos los pueblos intercedió ante El para que dejase Sión que Le odiaba y viniese a los pueblos que Le amaban" (1). "No de corrientes escribas aprendió la fe: su Rey la adoctrinó, sus mártires la ilustraron y firmemente creyó en ella."

"Mantuvo incommovible Edessa esta verdad desde su juventud y en su vejez no quiso eludirla ni canjearla, como una hija de la pobreza. Su rey religioso fué para ella un escriba y de él aprendió lo referente al Señor: que El es el Hijo de Dios, y también Dios-Adaeo, que trajo el anillo de desposada y se lo puso en el dedo, la desposó de esa manera con el Hijo de Dios, Aquel que es el Solo (2).

El cristianismo sirio fué la religión de un pueblo subyugado que encontró en ella una justificación contra el orgullo de la cultura dominante.

"Shamuna, nuestra riqueza, más rico eres tú que los [ricos.

Pues ¡mira! los ricos están a tu puerta y tú puedes aliviarlos.

Pequeña es tu villa, pobre tu comarca. ¿Quién te concedió que señores de villas y ciudades cortejasen tus favores? ¡Mira! Jueces revestidos de trajes y ornamentos cogen polvo de tu umbral, cual si fuese elixir de inmortalidad.

La cruz es rica y colma de riquezas a sus adoradores; y su pobreza menosprecia a todos los ricos del mundo. Shamuna y Guria, hijos de pobres, ¡mirad! a vuestras [puertas,

(1) Syriac Documents, en Ante-Nicene Christian Library, XX, 129.

(2) Syriac Documents, 114.

se curvan los ricos que esperan de ti satisfagas sus necesidades.

El Hijo de Dios en pobreza y necesidad
demuestra al mundo que todas sus riquezas nada valen.
Sus discípulos, todos pescadores, todos pobres, todos débiles,
todos hombres sin relieve, son ilustres por gracia de su fe.
Un pescador, cuya morada era un hogar de pescadores,
fué escogido cabeza de los doce y jefe de la casa.
A un fabricante de tiendas, otrora perseguidor,
El le atrapó y le hizo bajel escogido de la fe" (3).

Este cristianismo sirio autóctono, de tan humildes orígenes en la Edessa del siglo III, fué el punto de partida de una vasta expansión por Oriente a lo largo de la edad media, destinada a correrse a la India, a la China y a los pueblos turcos del interior de Asia. Y a causa quizá a su lejanía geográfica, llamado a no chocar con la Iglesia del Imperio. La gran crisis religiosa del siglo V tuvo sus comienzos en el mismo corazón del mundo helenístico, en la propia Alejandría.

Pues en Egipto, no menos que en Siria, la antigua tradición de la cultura oriental estaba afianzándose bajo forma cristiana. Bajo Ptolomeos y romanos el pueblo egipcio había conservado sus viejas religión y cultura. Mientras Alejandría era el foco más brillante de la civilización helenística, en el valle del Nilo la vida egipcia, inmemorialmente rutinaria, seguía su ritmo inalterado. Las dos corrientes de la civilización corrían paralelas sin mezclarse entre sí, porque la cultura aborígen estaba aún limitada a las formas estrictamente hieráticas de la tradición religiosa egipcia. La conversión de Egipto al cristianismo trajo aparejada una mutación radical. Destruyendo las barreras religiosas que mantenían a la población nativa

(1) Syriac Documents, 121.

artificialmente separada en un mundo peculiar y suyo, la puso en contacto con las demás gentes del Imperio. Lo que, sin embargo, no implicó debilitación de las fuerzas nacionales ni condujo a la asimilación de Egipto por la cultura greco-bizantina. Por el contrario, a partir de este instante decayó de un modo constante la importancia del elemento griego en Egipto, y el uso del lenguaje griego fué poco a poco reemplazado por el copto, o sea por la vieja lengua egipcia escrita en caracteres griegos. La Iglesia ocupó, naturalmente, el puesto de la antigua religión oficial como órgano de la nacionalidad egipcia; y, al paso que la cabeza de la antigua jerarquía habían sido los gobernantes extranjeros que usurparan el papel de los faraones, la cabeza de la nueva Iglesia era el patriarca de Egipto. Lo mismo que en los días de decadencia del Egipto antiguo, el sumo sacerdote de Amon Ra en Tebas llegó a ser el jefe de la nación, así ahora todas las fuerzas del nacionalismo egipcio se congregaron alrededor del patriarca. El patriarca era "el más divino y todo santo señor, pontífice y patriarca de la gran ciudad de Alejandría, de Libia, de Pentápolis, de Etiopía y de toda la tierra egipcia, padre de padres, obispo de obispos, décimotercero apóstol y juez del mundo". Su intervención sobre toda la iglesia egipcia tenía un carácter absoluto, de hecho mucho mayor que la del papa sobre las iglesias de Occidente, ya que todos los obispos de Egipto eran consagrados por su mano y dependían directamente de él. El único poder que podía comparársele era el de los monjes, que, en una proporción mayor que los obispos, eran los guías naturales del pueblo.

El monasticismo egipcio constituyó el supremo logro del cristianismo oriental, reflejando lo mejor y lo más malo del temperamento nacional, desde la sabiduría y la espiritualidad de Macario y de Pacomio hasta el fanatismo del populacho que asesinara a Hipatia y ensombreciera las calles alejandrinas con tumultos y derramamientos

de sangre. Pero incluso este fanatismo era una fuente más de fortaleza para el patriarcado, que encontraba en los monjes un ejército de intrépidos y apasionados partidarios. Cuando el patriarca de Alejandría asistía a un concilio general iba acompañado por una guardia personal de monjes y *pazabolani* (1), que en ocasiones aterrorizaban a toda la asamblea con sus gritos y violencias. Tan grande era el poderío del patriarca egipcio que aspiró a ser el dictador religioso de todo el Imperio de Oriente. San Atanasio se mantuvo sólo contra Constancio II y contra todo el episcopado oriental (1) y sus sucesores no se manifestaron dispuestos a aceptar la superioridad del advenedizo patriarcado de Constantinopla. Durante la primera mitad del siglo V Alejandría, guiada por sus grandes patriarcas Teófilo y Cirilo, quedó siempre victoriosa y por tres veces consiguió humillar a sus rivales de Constantinopla y de Antioquía; pero la tercera vez, con ocasión de la condena de Flaviano en Efeso el año 449, obró erradamente, porque su actitud la llevó a romper con Roma y el Occidente, de cuya cooperación hasta entonces había dependido. En Calcedonia, en 451, las fuerzas unidas de Roma y Constantinopla, del papa León y del emperador

(1) Los *pazabolani* fueron al principio una especie de cuerpo ambulante, cuya misión consistía en cuidar a los enfermos y desvalidos apestados; tomando su nombre de "temerarios" por actuar como árbitros del populacho alejandrino en todos los disturbios religiosos, por lo que fueron un constante motivo de preocupación para las autoridades civiles. Véase *Codex Teodosianus*, XVI, 2.

(1) Algunos historiadores modernos, como E. Schwartz, tienden a exagerar las razones políticas de la política de Atanasio, pintándole fundamentalmente como un jerarca ambicioso. Mas no cabe duda de que encontró sus mejores aliados en las creencias nacionales de las masas egipcias. Por decirlo con palabras de Duchesne, "tout ce que l'Egypte comptait d'honnêtes gens était pour lui. C'était le défenseur de la foi, le pape légitime, le père commun; c'était aussi, grande recommandation, l'ennemi, la victime du gouvernement... Sauf quelques dissidents qui ne se montraient que derrière les uniformes, la population était entièrement à ses ordres". (*Histoire ancienne de l'Eglise*, II, 268.)

Marciano, lograron derrotar a la gran sede por tanto tiempo señora de las iglesias orientales.

Entre todos los concilios no hay ninguno que supere al de Calcedonia en interés dramático y en resultados históricos, pues en la iglesia de Santa Eufemia de Calcedonia estuvieron congregadas todas las fuerzas que en lo sucesivo habían de dividir al mundo cristiano. Las tendencias rivales de Egipto y del Este manifestaban abiertamente desconfianza y abuso a ambos lados de la nave, en tanto que los grandes oficiales del Imperio, sentados frente a las balaustradas próximas al altar, con los legados romanos a su vera, dominaban impasiblemente a la turbulenta asamblea enderezándola con tenacidad inflexible a la decisión final según los deseos del papa y del emperador. Decisión a la que no se llegó sin previa lucha. De hecho hasta que los legados romanos pidieron sus pasaportes anunciando la reunión de un nuevo concilio en Occidente, y el emperador apoyó su ultimátum, la mayoría no se acomodó a aceptar la definición occidental de las dos naturalezas de Cristo en una sola persona. Sin embargo, la decisión así lograda era de incalculable importancia para la historia de la cristiandad, lo mismo en Oriente que en Occidente. Si el concilio de Calcedonia hubiese tenido un final distinto, el cisma entre este y oeste se hubiese planteado en el siglo V en lugar del XI, con lo que habría sido imposible la alianza entre el Imperio y la Iglesia occidental, uno de los elementos esenciales en la formación de la cristiandad occidental.

Pero, por otra parte, este *rapprochement* con Occidente ensanchó el abismo entre el Imperio y sus súbditos orientales. No podía eliminar las causas profundas de desunión nacional la solución impuesta por la voluntad imperiosa de un gran papa y de un emperador enérgico. Ya en el concilio los obispos egipcios declararon que ellos no se atrevían a volver a sus sedes llevando la

noticia de la deposición del patriarca, por miedo a ser asesinados por sus enfurecidos paisanos. Y su temor no era imaginario, pues cuando las nuevas llegaron a Alejandría la multitud se sublevó, haciendo una matanza en la guarnición imperial. Las enérgicas medidas del Gobierno consiguieron imponer breve tiempo un patriarca calcedonio en Alejandría, pero tan pronto desapareció la dura mano de Marciano, el propio patriarca cayó víctima de la furia popular, despedazado un viernes santo en su misma iglesia. En lo sucesivo el monofisismo vino a ser la religión nacional de Egipto, y la minoría, que siguió siendo fiel a la ortodoxia y a la Iglesia imperial, fué llamada despectivamente con el nombre de "melquitas", *basilici* u "hombres del rey". El poder real no estaba en Egipto en las manos de un gobernador imperial, sino en las del patriarca cismático, y Justiniano parece haber reconocido esto por su oferta de unir la prefectura al patriarcado en un solo cargo, a condición de que los cismáticos volvieran a la ortodoxia.

Así es imposible negar la importancia del elemento político en el nacimiento de las grandes herejías orientales del siglo v. Si la Iglesia del Imperio de Oriente no hubiese estado identificada con el gobierno imperial, toda la historia del monofisismo y de las demás sectas orientales habría sido harto distinta. No obstante, hubo causas más profundas que ningún separatismo local o nacionalista. Por debajo latía la oposición fundamental entre los dos elementos espirituales del mundo bizantino. Tal como el Imperio tenía fronteras en Asia y en Europa, así también su cultura incorporaba una tradición oriental y otra occidental. A nuestros ojos parece haber predominado el primero, pero para las gentes asiáticas aparecía todavía griego y aún era el representante de la vieja tradición helenística. De hecho era el último estadio de la interpenetración entre este y oeste, ya comenzada en tiempos de Ale-

jandro. La postrer expansión del helenismo tuvo lugar en la época bizantina, pues los pueblos y lenguas del Asia menor fueron absorbidos en la unidad del idioma griego solamente a través de la influencia de la Iglesia ortodoxa. Aunque el propio cristianismo tenía un origen oriental, fué incorporándose una cantidad cada vez mayor de elementos de la cultura griega, exactamente lo mismo que al propio tiempo la religión y la filosofía griegas fueron asimilando ingredientes orientales; por lo que en el siglo iv la lucha entre cristianismo y paganismo no era ya una colisión entre este y oeste, sino entre dos síntesis rivales del helenismo con el orientalismo. El espíritu oriental puro, tal como lo personifica el gnosticismo, no se oponía menos a la teología de Orígenes que a la filosofía de Plotino, y, del mismo modo, los padres de la Iglesia latina luchaban a la par con el paganismo romano y con los montanismo y maniqueísmo provenientes del Oriente. La religión del emperador Juliano y de sus maestros neoplatónicos, pese a su devoción hacia el pasado helenístico, en conjunto venía a estar más impregnada de elementos orientales que la de los grandes capadocios, San Basilio y los dos Gregorios, que fueron padres de la Iglesia bizantina. Además, los griegos llevaron a la nueva religión su gusto tradicional por la discusión y la definición lógica, siendo aquí donde suscitaron las mayores resistencias del mundo oriental. La poesía de la gran figura de la Iglesia siria, Efrén de Nisibis, es una larga diatriba contra los discutidores, "los hijos de la polémica", los hombres que buscan "gustar el fuego, ver el aire y palpar la luz". "El signo abominable de la imagen de las cuatro caras" (gnosticismo o maniqueísmo) dice, "procede de los hititas. El execrable disputar, la polilla escondida, proviene de los griegos." Para él la fe no es cosa sobre la que quepa razonar o investigar, es el oculto misterio que compara con la perla, traslúcida e incomprensible, "cuya defensa es su propia belleza". "Yo

soy la hija del mar, el mar sin orillas. Y por venir del mar, hay tesoros inmensos de misterios en mi seno. Busca desvelar los secretos del mar, pero no los del Señor del mar" (1).

Idéntico espíritu caracteriza al mayor de los místicos bizantinos, al sirio del siglo v que escribió bajo el nombre de Dionisio el Areopagita, y cuya influencia es tan importante en toda la historia del pensamiento medieval. Pese a cuanto debe a los neoplatónicos y especialmente a Proclo, el meollo de su doctrina es la idea oriental de la absoluta inaccesibilidad de la Divinidad para el humano razonar. Esta es "la divina obscuridad que está más allá de la luz", el Algo supraesencial carente de entendimiento, de virtud, de personalidad y de existencia, que no es ni deidad, ni divinidad ni unidad, que está más allá del ser y de la eternidad trascendiendo todas las categorías de la razón humana. Ambos escritores son ortodoxos, mas es fácil ver cómo iguales estilos mentales tienden naturalmente a disolverse en la religión del espíritu puro y a negar la realidad corporal y del mundo material. Lo que explica el éxito del maniqueísmo y del gnosticismo, encontrando una fórmula más desdibujada en el monofisismo, que veía en la Encarnación la aparición terrena de una divinidad en forma humana, contra la doctrina ortodoxa de la naturaleza humana de Cristo. De este modo no fué un mero sentimiento nacional lo que empujó a las provincias orientales a revolverse contra la Iglesia imperial en este punto, mientras el Occidente seguía la doctrina de la coexistencia de las dos naturalezas y afirmaba la humanidad plena de Jesús.

Bajo el influjo de estas fuerzas al correr de los siglos v y vi todos los pueblos orientales se alejaron de la comunión con la Iglesia del Imperio: Egipto, la Siria occi-

(1) *The Rhythms of Ephrem the Syrian*, trad. de J. Morris, en la *Oxford Library of the Fathers*, 102, 95 y 87.

dental y Armenia adoptaron el monofisismo, mientras se hacían nestorianos los sirios de Mesopotamia y el Imperio persa, fieles a la tradición teológica recibida de Antioquía. Ambos grupos coincidían en su repulsa hacia lo acordado en Calcedonia y contra la política religiosa del Gobierno imperial. El siglo vi vió el paso de los monofisitas de partido a Iglesia organizada y el desarrollo del monacado y de la literatura monofisitas. Fué la edad dorada de la cultura monofisita, la edad de los padres y doctores de esta Iglesia. Dos entre los mayores de ellos, Severo de Antioquía y Julián de Halicarnaso, eran griegos procedentes del Asia menor; pero la mayoría, Filoxeno de Mabrig, Jaime de Sarug y el historiador Juan de Asia, escribieron en siríaco, mientras el gran físico y estudioso Sergio de Reschaina aprovechaba su maestría en ambos idiomas para trasladar en lengua vernácula a Aristóteles y a Galeno. Así se echaron los cimientos para la gran labor de transmitir la ciencia griega al mundo oriental, empresa que tantas repercusiones tuvo en la historia del pensamiento medieval.

Lo mismo los nestorianos que los monofisitas hicieron cuanto estuvo en sus manos para propagar sus ideas entre los pueblos extraños, y a su actividad se debe casi por entero la expansión del cristianismo por Asia y Africa desde el siglo v en adelante. En el vi las misiones nestorianas alcanzaron Milán y los pueblos turcos del Asia central, y en el siguiente llegaron hasta la lejana China. Abisinia, en donde los orígenes del cristianismo se remontan al siglo iv, adoptó el monofisismo por influencia de Alejandría, y en el siglo vi los nubios y las vecinas tribus del desierto fueron convertidas al cristianismo por misioneros monofisitas. Al mismo tiempo el cristianismo penetraba en Arabia por caminos muy variados. En el extremo sur de Arabia, en el país de los himiaritas, hubo una iglesia árabe autóctona en relación con la de Abisinia, funda-

da en el siglo iv y que en el vi sufría una terrible persecución. Desde Mesopotamia los nestorianos fundaron iglesias entre los árabes del Golfo Pérsico y en el estado independiente de Hira, a la par que los monofisitas y la Iglesia imperial estaban en contacto con las tribus del Desierto sirio y del norte de Arabia, encontrando poderosos protectores en los príncipes gasánidas, Harit ibn Jabalah e Il Mundir. El encuentro entre la nueva religión y la vieja sociedad pagana produjo un profundo efecto en la cultura árabe. Muéstrase su influjo en la aparición de la literatura arábica, que súbitamente alcanzó una vida vigorosa en el siglo vi. Algunos de sus poetas más antiguos fueron cristianos, como An Nabigha, Abi Ibn Zaid de Hira, y, sobre todo, el más grande de los versificadores preislamíticos, Imru'ul-Qays, hijo del reyezuelo de Nejd, que entrara al servicio de Bizancio bajo Justiniano.

Mas eso no pasa de ser una manifestación relativamente superficial del profundo movimiento de fermentación espiritual y de cambio social que estaba teniendo lugar en el mundo árabe. Se avecina a grandes pasos una crisis espiritual que transformará las dispersas tribus de bárbaros belicosos vivientes en la península arábica en un poder unido que en el siglo vii caerá sobre Oriente en irresistibles oleadas de entusiasmo religioso.

VIII

LA APARICION DEL ISLAM

La conquista árabe del este en el siglo vii es en gran parte la contrapartida de la invasión germánica del oeste dos siglos antes. Igual que ésta, señala el final del predominio secular de la civilización grecorromana y la formación de una cultura mixta que caracterizará el siguiente período medieval. El advenimiento del Islam fué el último acto de la milenaria interacción entre Oriente y Occidente, la victoria completa del espíritu oriental que ya se había ido poco a poco infiltrando en el mundo helenístico desde la caída de la monarquía seleúcida. Mahoma fué la réplica del este a las pretensiones de Alejandro.

Mas la conquista árabe difiere profundamente de la de Occidente por los germanos en que debía sus orígenes a la labor de un gran personaje histórico. Verdad es, según vimos al ocuparnos de la cultura bizantina, que el este se encontraba maduro para los cambios y que era inevitable un cataclismo, sea el que fuere. Y también es cierto probablemente que las tribus de Arabia, igual que las del norte de Europa, estaban en continuo movimiento, tal vez a causa de las condiciones climatológicas y de la progresiva desecación de la península. Pero sin la obra de Mahoma los árabes no habrían alcanzado nunca la unidad y el impulsivismo religioso que les trocara irresistibles. Para el Gobierno bizantino los árabes eran una cuestión fronteriza y no una amenaza por el estilo del poderío persa, el peligro considerado siempre como único real. Durante siglos el Imperio había mantenido relaciones con los estados árabes: los Nabateos, Palmira y más tarde el reino de Gasan, protegido por Bizancio. Dificilmente podía con-

cebirse un peligro proveniente del interior de la península. Las tribus nómadas de los beduínos del desierto vivían en constante fluctuar y guerras intestinas y las comunidades establecidas en el este y en el sur gozaban de prosperidad gracias a su comercio con el mundo bizantino. No obstante, en la Arabia del siglo vi tenía lugar un proceso de continuo cambio y fermentación, por donde la situación estaba madura para la aparición de una nueva potencia.

Desde tiempo inmemorial el centro de la civilización arábiga radicaba en el extremo meridional, en el país de Saba, el moderno Yemen. Había existido allí en la época prehistórica una cultura fija de tipo arcaico derivada de Mesopotamia, remontándose quizá a los tiempos sumerios; pues en realidad su escultura estatuaria recuerda más el patrón sumerio que el tipo físico semítico. Las divinidades babilónicas recibían allí culto, Istar, Gin y Samash, con sus sexos cambiados, existiendo asimismo el templo-estado al uso sumerio. Los primitivos gobernantes de Saba ostentaron un título sacerdotal: el de Mukarrib, y en Ma'in la realeza estaba en íntima conexión con la corporación sacerdotal. Los dioses eran tenidos por gobernantes del país, poseyendo copiosas rentas y numerosos sacerdotes y dependientes. En las inscripciones sabeas aparecen frecuentes muestras de consagración de individuos o familias como esclavos del dios, al paso que sacerdotes y reyes eran, por así decirlo, adoptados dentro de la familia divina en calidad de hijos o sobrinos. A diferencia de las tribus nómadas del norte, los pueblos del sur eran pacíficos agricultores, que construyeron extensas obras de regadío, especialmente el gran dique de Marib. No vivían en tiendas; por el contrario, eran grandes albañiles y todo el Yemen está lleno de las ruinas de sus templos y castillos. Sus inscripciones son tan numerosas cuanto bellamente labradas en un fino alfabeto simétrica-

mente escrito, que es probable se remonte a los siglos ix o x antes de Cristo (1).

La prosperidad de la tierra de Saba, sin embargo, reposaba sobre todo en el comercio. Era un territorio rico en oro y especies preciosas, en el incienso puro y en la mirra tan solicitados para los templos de Egipto y de Asia; y desde tiempos muy antiguos fué el puesto a medio camino entre la India y el Occidente, y el punto de partida de las grandes rutas de caravanas que cruzaban en dirección norte a través de la Meca y de Medina para Palestina y el Sinaí. La influencia sabea se extendía a lo largo de este camino, y el estado de Ma'an, situado al norte de Arabia, y en el país de Midian, parece haber sido un antiguo retoño del reino de Ma'in en el sur.

A partir de los tiempos de la fundación del Imperio romano comenzó a decaer la prosperidad de Saba, a causa del hallazgo de nuevas rutas a la India y del establecimiento de un contacto directo por mar entre Egipto y Abisinia. Las tradiciones arábigas culpan de la caída de Saba a la ruptura del gran dique de Marib, acaecida primero en el año 450 y luego en el 542, tras haber sido empleados veinte mil hombres en su reparación, pero esto no cabe duda fué más el resultado que la causa del declive de su prosperidad. A partir del siglo iii la Arabia del sur fué cayendo cada vez más bajo la influencia del reino de Abisinia, y en el siglo vi, tras la derrota del rey judío Dhu Numas, fué gobernada durante cincuenta años por un virrey abisinio, que cristianizó la religión del país. Conquistada finalmente en el 570 por una expedición persa permaneció bajo la soberanía persa hasta el tiempo del Islam.

No cabía un contraste mayor con esta civilización sedentaria del sur que la vida de las salvajes tribus nómadas del norte, que estamos acostumbrados a representar-

(1) Sobre los orígenes de esta civilización sudarábiga, véase *Age of the Gods* (1928), 78-79, 115-116 y 410.

nos como las verdaderamente árabes. Toda su existencia estaba dedicada a las empresas guerreras, al robo de las ganaderías y rebaños vecinos y a exigir tributos de caravanas y comerciantes.

Mientras la organización social de los pueblos sedentarios poseía una fuerte dosis de elementos matriarcales, cual lo muestran la legendaria reina Bilkis de Saba y la histórica Zenobia de Palmira, la de los nómadas era puramente patriarcal, realmente el más puro modelo de ordenación patriarcal que haya existido jamás, y que ha durado con ligeras alteraciones desde Abraham a nuestros días. La religión jugaba un papel infinitamente menor que entre los pueblos sedentarios, pero era del mismo tipo, y en este y otros aspectos la antigua cultura sabea ejerció una influencia considerable sobre las gentes nómadas.

Que estaban expuestas además al influjo de las culturas de la Siria y Mesopotamia. Surgieron aquí antes el estado mercantil de los Nabateos con su capital en Petra; después el de Palmira, que en el siglo III intervenía la gran ruta comercial entre el Imperio romano y el golfo Pérsico; y, finalmente, los estados fronteros de Gasan y Hira, que estaban en íntimas relaciones, uno con el Imperio bizantino, el otro con Persia. En los tiempos inmediatamente anteriores a la aparición del Islam estos últimos fueron los principales centros de la cultura arábiga, y fué en esas cortes donde florecieron los primitivos poetas árabes y donde se fueron desarrollando las formas clásicas del idioma.

Por todo lo cual Mahoma nació en un momento crítico en la historia de Arabia. Decaía la antigua civilización del sur, al paso que tanto ella como el norte sufrían una invasión de civilizaciones y religiones extranjeras. La Meca, ciudad en que nació, era uno de los postreros baluartes del paganismo arábigo. Situada sobre la gran ruta mercantil que desde tiempos prehistóricos iba desde el Yemen al nor-

te, debe posiblemente su fundación, lo mismo que Al Ala y la todavía más nórdica Teima, al movimiento colonizador sabeo, bien que carezcamos en absoluto de noticias referentes a la época anterior a su conquista por los Quraisch, una tribu oriunda del norte de la península, hacia el siglo IV de nuestra era.

Era una ciudad-templo de tipo rudimentario que debía su importancia al gran santuario de la Kaaba, tumba del dios Hobal y su oráculo, así como a la famosa peregrinación anual que tenía lugar al monte Arafa, emplazado a unas millas de distancia. Como en el caso de los templos sabeos, el dios de la Kaaba era señor del territorio de la ciudad y los mecenos sus súbditos y protegidos, que le pagaban el diezmo de sus cosechas y la primogenitura de sus ganados, asentándose el poder de los Quraisch en su condición de sacerdotes y guardianes del sepulcro. Por otro lado la peregrinación era una ceremonia de distinto origen, tal vez característica de los pueblos nómadas, que iba acompañada de una tregua entre las tribus, una especie de feria sagrada bastante común entre los pueblos de cultura tribal.

Con lo que la cultura de la Meca tenía un doble carácter, ocupando una posición intermedia entre dos diferentes tipos de sociedad: la antigua ciudad sagrada del sur de la península y las belicosas tribus nómadas del desierto. Asimismo la hora era de transición entre el viejo mundo del paganismo arábigo y la llegada de las nuevas religiones universales. Circunstancias que desempeñan un gran factor en la formación del carácter y de la doctrina mahometana. Es importante recordar que Mahoma era un habitante de ciudad, dominado por la tradición de la ciudad-templo-estado y de las comunidades mercantiles, dotado de una considerable dosis de desprecio hacia los árabes

del desierto (1), por más que indudablemente derivan de su ascendencia desértica la belicosidad y espíritu combativo que cada vez en mayor grado se manifiesta en la segunda mitad de su vida pública. Su mente estaba profundamente impresionada por la anarquía y la barbarie de las tribus de guerreros paganos, así como por los vestigios de la desvanecida grandeza de una civilización anterior. Sentía la necesidad de una reforma moral de la sociedad árabe, algún nuevo principio que sustituyera la primitiva ley tribal de la realeza y del feudalismo según los lazos de la sangre, a la par que tenía consciencia de la absoluta incapacidad del hombre para realizar nada con sus solas fuerzas; porque al igual que todos los semitas tenía la idea de la pequeñez humana ante el poder absoluto e irresponsable de Dios, que es quizá el natural resultado psicológico de las ásperas condiciones del desierto circundante. Mas la omnipotente deidad de Mahoma no era idéntica a los poderes de la naturaleza deificados por la vieja religión árabe, sino el dios de las nuevas religiones judía y cristiana que estaban haciendo sentir su poder en Arabia. Es indudable que Mahoma entró en contacto con estas nuevas influencias durante los viajes mercantiles que emprendiera en razón de su matrimonio con la rica y tempranamente viuda Kadiyah. Las comunidades judías eran numerosas en la Arabia del sur e incluso en las cercanías de Medina, desplegando una actividad proselitista igual a la de los cristianos; y aunque sabemos poco de la situación eclesiástica de la Arabia meridional, hay mucho en el código de leyes atribuido al apóstol de los himiaritas San Gregencio que recuerda el severo puritanismo del Islam primitivo. Además había una clase de ascetas aborígenes, denominados *hanifa*, que, lo mismo que Mahoma,

(1) Recuérdese la Sura, IX, 90-105, donde dice "que los árabes del desierto son extremadamente duchos en descreimiento y disimulación, y no es probable acepten las leyes que Dios ha confiado a su apóstol".

predicaban el monoteísmo y una estricta conducta moral, siendo uno de los más célebres Zaid ibn Amr, ciudadano de la Meca fallecido en la juventud de Mahoma. Sin embargo, sería harto equivocado ver en Mahoma un apóstol de ideas ajenas en vez de una fuerza original. Estaba profundamente convencido del carácter directo de su propia inspiración. Al igual que otros muchos místicos religiosos, acostumbraba a caer en una especie de éxtasis en el que oía una voz, siempre la misma, cuyas órdenes era incapaz de resistir. Estas comunicaciones tomaron la forma de una especie de prosa rítmica y rimada, sin duda similar a los versos de los oráculos de la poesía pagana, pues Mahoma se vió obligado continuamente a defenderse de la acusación de ser "un poeta" o un poseso.

Cuando Mahoma llegó a ser el jefe de un partido y el fundador de una secta, estas breves comunicaciones estáticas dieron paso a un tono más prosaico y más didáctico, a controversias con los enemigos y a historias legendarias sacadas de las fuentes más diversas: del Talmud, de los evangelios apócrifos, de las historias de la Arabia pagana, incluso el cuento del biórne Alejandro y de su expedición al fin del mundo. Sin embargo, pese a sus tosquezas y a estar compuesto de retazos, el Korán ha ejercido en la historia de los hombres una influencia superior a la de ningún otro libro aislado. Inclusive hoy día es la autoridad suprema de doscientos millones de seres de la raza humana en lo que toca a la vida social y al pensamiento, siendo tenido por inspiración divina en cada una de sus líneas y de sus sílabas.

El poder de la religión de Mahoma se apoya sobre todo en su absoluta sencillez. Es el nuevo tipo de religión universal reducido a sus elementos más simples. Se basa en el principio de la absoluta unidad y omnipotencia de Dios, y que sólo importa la vida futura. Pero, pese a esta sencillez, está muy lejos de ser el deísmo racional que algunos

de sus modernos apologistas han querido ver en ella. No se apoya en la razón, sino en una revelación profética en el sentido estricto de la palabra, así como en la creencia de la interposición milagrosa de los poderes sobrenaturales. La vida futura está bosquejada en imágenes materiales y vividas: el fuego del infierno en el que los descreídos arderán eternamente, comiendo el fruto infernal del árbol Zakkoum, en contraste con los jardines sombreados del paraíso, donde los creyentes reposarán por siempre en altos lechos, guarnecidos de brocado, bebiendo agua de la fuente Es Selsebil, y acompañados de sus amadas, las doncellas del paraíso "de ojos rasgados, de mirar modesto y tímido, bellos como los de las gacelas del desierto".

La doctrina moral y social de Mahoma es tan sencilla y cándida como su teología. A la unidad de Dios corresponde la hermandad de los creyentes, que suprime todas las distinciones de raza, tribu o condición social. La primera obligación es la de dar limosna: "redimir al cautivo, alimentar al huérfano y al pobre que yace en el polvo". La poligamia y la esclavitud son permitidas, pero en otros puntos el código moral es de rigidez puritana y está sancionado por castigos corporales.

Por otro lado, la simplicidad moral y doctrinal del Islam está compensada por un complejo código de ceremonias; las cinco oraciones diarias con el correspondiente número de postraciones, las recitaciones del Korán, la severidad del ayuno anual por Ramadán, las estrechas normas concernientes a la pureza ceremonial y a las abluciones, y sobre todo la peregrinación a la Meca, hacen del musulmán una raza aparte de los demás hombres, lo mismo que los judíos, salvo que tienen su centro en la Meca en lugar de Jerusalén. Porque Mahoma permaneció fiel a su ciudad sagrada, pese a abandonar el viejo paganismo árabe. La Kaaba siguió siendo la morada de Dios e incluso mantuvo las tradicionales ceremonias de besar la santa

piedra negra y de dar setenta vueltas a la Kaaba, así como los ritos primitivos de la peregrinación al Monte Arafat con los sacrificios de corderos y el corte de cabellos y uñas en Mina. Prácticas todas justificadas como parte de la "religión de Abraham", tenido por fundador de la Kaaba y antepasado de la raza árabe.

El desarrollo completo de las enseñanzas de Mahoma y la organización de la comunidad islámica siguió naturalmente un proceso gradual. El momento culminante para la vida de Mahoma sobrevino cuando fué expulsado de la Meca por los Quraichitas paganos, buscando refugio con sus secuaces en la ciudad vecina de Yatrib, la actual Medina. Hecho que aconteció en el año 622 de nuestra era, denominándose la *Hégira* y siendo el punto de partida de la cronología musulmana. Fué en Medina donde la nueva comunidad tomó la forma de una sociedad política superadora de la vieja unidad tribal, y fué desde allí desde donde envió Mahoma expediciones contra las caravanas de la Meca, albores del poderío secular del Islam y de la institución de la guerra santa. En las escaramuzas en el desierto a lo largo de unos pocos años después, desde la batalla de Badr en el año 2 a la toma de la Meca y la batalla de Hunain en el año 8, se decidió todo el futuro del Asia occidental y de Africa del norte.

Desde este momento el Islam se trasformó en un poder conquistador que absorbió y unificó todas las comunidades tribales de Arabia. Era uno de los principios cardinales de la doctrina mahometana que los verdaderos creyentes viviesen en mutua paz, y el cese de las luchas entre tribus produjo una gran ola de energía bélica que inundó a las comarcas limítrofes. Dentro de los dos años siguientes a la muerte del profeta comenzó el ataque contra Persia y Siria. Pero el éxito y rapidez extraordinarios de la expansión musulímica no se debía solamente al espíritu belicoso de los árabes, sino que era más el resultado del in-

tenso entusiasmo religioso que elevó a la guerra santa a acto supremo de entrega y sacrificio personal, hasta el punto de que morir en "el sendero de Dios" era la más alta de las aspiraciones.

Este puritanismo combativo, carne y alma del Islam, encuentra su más cabal expresión en el estado musulmán bajo los primeros califas, siendo este período y no la edad magna de la cultura y de la filosofía bajo los Abbasidas, el generalmente mirado como la edad de oro del Islam por los los propios musulmanes. En un célebre pasaje lo describe de la manera siguiente el autor de *Al Fakhri*: "Sabe que éste no es un estado a la usanza de los estados de este mundo, sino que refleja las circunstancias del mundo que ha de venir. Y lo que hay de verdad en él es que sigue el estilo de los profetas y la conducta de los santos, mientras sus víctimas fueron como las de los grandes reyes. A tenor de sus modelos, hubo aspereza de vida y sencillez en alimentos y vestidos. Uno de ellos, el califa Omar, paseaba por las calles a pie, cubierto con una camisa harapososa que le llegaba a la mitad de las piernas, simples sandalias y una vara con la cual golpeaba como castigo a todo el que no cumplía sus obligaciones. Y su alimento era el del pobre más humilde. El emir de los creyentes Ali, descansase en paz, dedicaba una parte de sus copiosas rentas en beneficio de los pobres y necesitados, al paso que él y su familia se contentaban con pan de cebada y vestidos de algodón sin refinar. Fué así como por sus victorias y sus batallas su caballería alcanzó Africa y los extremos confines del Kurasán y cruzaron el Oxus." (1).

Fácil es comprender cómo el ejército profesional del Imperio bizantino o las levas feudales de Persia no eran enemigos bastantes para unos hombres animados de un espíritu semejante, especialmente cuando la fuerza mili-

(1) Citado por Browne: *Hist. of Persian Lit.*, I, 188-189.

tar de ambos imperios estaba agotada por la gran guerra mutua que cabalmente acababa de concluir. Tanto en Siria como en el Irak la población indígena estaba divorciada de sus señores griegos y persas a causa de la opresión fiscal y de la persecución religiosa. Los campesinos arameos estaban más cerca de la sencillez democrática del Islam primitivo que de la ortodoxia de la Iglesia imperial o de la religión oficial zoroástrica; y si todavía estaban en posición sumisa, los monofisitas y cristianos nestorianos competían de igual a igual con los aborrecidos opresores. Mas la conquista fué una catástrofe sin remedio para la cultura nacional persa y para las florecientes ciudades griegas del norte de Siria y de la región costera, que jamás lograron reponerse del golpe.

Así los pocos años del califato de Omar, 634-643, convirtieron al Islam en un vasto imperio que abarcaba la Siria, el Irak y Egipto, junto con la península arábiga; pero esta expansión fué fatídica para la teocracia primitiva. Los árabes llegaron a ser señores de una inmensa población sometida, que conservaba sus antiguas creencias, sólo obligada a pagar impuestos y a no llevar armas. Con lo que la sociedad se dividía en dos grupos: los guerreros musulmanes y los campesinos o urbanos, cristianos o zoroastras, pagadores de impuestos; a los que pronto se agregó una tercera clase de conversos no árabes, los *mauali* o protegidos. Omar intentó mantener la sencillez e igualdad del ideal musulmán, prohibiendo a los soldados adquirir territorios conquistados y dándoles un salario regular pagado con los fondos del tesoro del Estado. Las principales guarniciones fueron acantonadas en ciudades-cuarteles como Kufa, cerca de Ctesifonte, y Fostat, a las puertas del Cairo, para asegurar los países recién adquiridos; mas era difícil tener a la mano a estos ejércitos turbulentos de fanáticos tan lejos de Medina, y las viejas rivalidades tribales reaparecieron. Por otro lado se forma-

ron dos partidos: el de la antigua aristocracia tribal, encabezado por la casa de Omeya; y el de los que se mantenían fieles al ideario primitivo del Islam, los discípulos del profeta y sus compañeros en el destierro; éstos a su vez diferenciados entre los que defendían los derechos de sus más allegados, de su primo y yerno Alí ibn Talib, y los rígidos puritanos de ideología a un tiempo democrática y aristocrática que no reconocían en hombre ninguno derechos personales al califato. Tales fueron los *Kharigitas* o secesores, que se daban a sí propios el nombre de vendedores o *Churat*, porque vendían sus propias vidas en la causa de Dios, aludiendo a cierto pasaje del *Korán* donde se lee: "En verdad Dios ha comprado a los creyentes sus poderes y su esencia, a condición de darles en trueque el paraíso. Combatirán en el sendero de Dios, matarán y serán matados: es una promesa contenida en la Ley, en el Evangelio y en el *Korán*. Y ¿quién más cumplidor de sus promesas que Dios? Alegraos porque en el contrato que hemos cerrado compramos la gran felicidad" (1). Su postura está representada hoy, no sólo por sus descendientes directos, los ibaditas de la Arabia meridional, sino también por el moderno movimiento wahabita, que quiere restaurar la primitiva sencillez del Islam y que ha unido una vez más a casi toda Arabia arrojando al rey del Hedjaz de las ciudades santas de la Meca y Medina.

De estos tres partidos nacieron todas las guerras civiles y todas las disensiones que echaron por tierra la unidad primera del Islam, dejando una profunda huella en su historia posterior. El califa Omán, sucesor de Omar, jefe de los Omeyas de la aristocracia de la Meca, fué asesinado por partidarios de la tradición musulmana rígida. De sus sucesores, Alí dejó Medina por Kufa, en tanto

(1) Sura, IX, 102.

Moauiya, representante de la casa Omeya, tenía Damasco y Siria. En el año 681 Alí fué asesinado por un puritano fanático y el califato pasó a los Omeyas, a cuyas manos fué derrotado y muerto en 681 en Kerbela Husain, hijo de Alí y nieto de Mahoma, acontecimiento que se conmemora todavía en el mundo chiíta en la fiesta de Ashura con las más plañideras lamentaciones y con más extravagantes actos de mortificación. Así triunfó en el Islam la tendencia seglar y Damasco fué capital de un gran estado oriental bajo el gobierno hereditario de la dinastía Omeya. Sus fronteras llegaron por el este hasta las del Imperio chino y por el oeste a las playas del Atlántico; en un año, el 711, la India y España quedaban agregadas a los dominios califales.

Esta expansión estuvo acompañada por una rápida transformación de la cultura musulímica. Los califas se apropiaron los métodos de gobierno persas y bizantinos. Los empleados inferiores eran casi todos indígenas, y el griego y el persa fueron los idiomas usados en la administración. La corte de Damasco llegó a ser el centro de una cultura brillante, y grandes edificios como la mezquita de Omar en Jerusalén y la gran mezquita de Damasco señalan la aparición de una arquitectura y de un arte islámicos, basados en la tradición siro-bizantina.

Por todo lo cual el período omeya (661-750) marca el triunfo final de la reacción oriental, cuyo caminar venimos siguiendo paso a paso. Siria, Egipto y Mesopotamia fueron arrancados a sus gobernantes griegos e iránicos, transformándose en el centro de un homogéneo imperio semita, dotado de religión y cultura propias, cuyo poder se extendía desde el Atlántico hasta el Oxus. El Imperio romano fué puesto en trance de desaparición y todo el mundo civilizado parecía destinado a hacerse musulmán. Incluso en el mundo cristiano los crecientes influjos orientales se dejaban sentir por todas partes. La época del califato si-

rio vió al Imperio de Oriente gobernado también por una dinastía siria (1) y a la Iglesia de Roma regida por un papa sirio (2), al paso que la cabeza visible del pensamiento cristiano y el último de los padres griegos fué el sirio Juan Mansur, jefe del departamento de hacienda bajo Ualid I y sus sucesores. Es en el siglo VIII, y no en el V, cuando debemos situar el fin de la postrera fase de la antigua civilización mediterránea —la edad del Imperio cristiano— y los comienzos de la Edad media.

(1) Los Isaúricos oriundos de Germanicea en Commagene.

(2) Entre 685 y 741 hubo cinco papas sirios: Juan V, Sergio I, Sisinio, Constantino y Gregorio III.

IX

LA EXPANSION DE LA CULTURA MUSULMANA

En los siglos IX y X la civilización musulmana alcanza su completo desarrollo y todo el mundo musulmán, desde España al Turquestán, da señales de la más brillante de las primaveras conocidas. Pero esta cultura no era meramente musulmana, y mucho menos árabe, en sus orígenes; era un producto cosmopolita en cuya creación tomaran parte todos los pueblos y culturas sometidas: sirios, persas, españoles, turcos y bereberes. Los cimientos de la fábrica entera habían sido cavados por las conquistas de los cuatro primeros califas y por la organización política de los Omeyas de Damasco, bien que la gran época de cultura cosmopolítica no comenzara hasta la caída de la casa omeya, en el año 747.

El movimiento que sentó en el trono la nueva dinastía de los Abasidas provenía en gran parte del descontento existente en las provincias orientales hacia la dominación puramente árabe del califato sirio. Y fué en las comarcas orientales del Imperio, en el Korasán, donde estalló la rebeldía contra los Omeyas, cuyo triunfo marca el final del período puramente árabe de la cultura islámica. Pasa el califato desde Siria a la Mesopotamia, desde tiempo inmemorial centro de la civilización y del imperio de Oriente, y en donde la nueva capital Bagdad, fundada por Almansur en 752, heredaba el prestigio y hasta cierto punto las tradiciones de la monarquía sasánida (1). El gobierno

(1) Ibn Hazam (994-1064), español partidario de los Omeyas, escribía lo siguiente: "Los Omeyas fueron una dinastía árabe, que no tenía ciudadelas ni residencias fortificadas; cada uno de sus miembros moraba en la villa en que viviera antes de ser califa; no gustaban de que los musulmanes hablaran ante ellos al uso de los esclavos a sus dueños, ni

recaía a menudo en manos de visires de sangre persa, tales como la gran familia de los Barmecidas bajo Harun-ar-Raschid o Fadl-ibn-Sahh bajo Mamun, y la vida social de la corte y de la capital durante toda esta época estaba profundamente afectada por influencias persas. Hombres de letras, persas o medio persas, desempeñan un papel directo en la cultura musulmana, cual, por ejemplo, Abu Nunas (muerto en 810), el poeta palaciego de Harun-ar-Raschid, o Al-Kisai, tutor del califa Al-Mamun; hijo este último de madre persa, siendo su reinado (813-833), aquel en que adquirió más completo predominio el influjo persa en la corte. No obstante, ese era uno sólo entre los elementos de la nueva civilización cosmopolítica. Mesopotamia venía a ser substancialmente el punto de cita de culturas diversas, siria, persa, árabe y bizantina, y más todavía de diversos credos religiosos. No solamente constituía el corazón del judaísmo y del cristianismo nestoriano; sino que toda clase de sectas y herejías tenía allá su representación, desde el monofisismo y el maniqueísmo a los raros restos de las tradiciones gnóstica y pagana, como los mandeos de Babilonia y los adoradores a las estrellas de Harran.

El país era un palimpsesto en donde dejaran huellas todas las civilizaciones desde los tiempos suméricos.

En tal atmósfera era difícil para el pueblo dominante mantener la incontaminada ortodoxia y el puritanismo ético del primitivo Islam. La lujosa y sofisticada sociedad de la capital abasida transigía a más de con el vino y con la música con los placeres de una curiosidad intelectual sin frenos y con la libre discusión religiosa. A Al-Mamun se

que besaren el suelo en su presencia, o sus pies... Los Abasidas, por el contrario, fueron una dinastía persa, bajo la cual se desmoronó el sistema tribal árabe instituido por Omar; los persas del Korasán fueron los verdaderos gobernantes y el gobierno llegó a ser tan despótico como en tiempos de Cosroes." (Citado por De Goeje en la *Enciclopedia Britannica*, 11 edición, V, 426.)

le llamaba en sorna "el príncipe de los descreídos", y, a tenor de un divertido epigrama citado por von Kremer, para estar a la moda era preciso hacer profesión de fe en una herejía:

"¡Oh Aben Ziyad, padre de Jafar!

Tú profesas exteriormente un credo distinto del que ocultas en tu corazón.

Externamente según tus palabras eres un Zindiq (maniqueo),

pero en el fondo de tu alma eres un respetable muslim.

Tú no eres Zindiq, aunque quieras aparentar ir a la moda" (1).

Estas condiciones explican las características propias del nuevo período abasida. Aunque árabe en lenguaje y mahometano en religión, su contenido intelectual provenía de las más viejas civilizaciones absorbidas en el imperio universal de los califas. Lo que es cierto sobre todo en el caso de la nueva filosofía y ciencia árabes, nacidas en este tiempo, y que tanta influencia habían de ejercer sobre todo el mundo medieval. Durante más de cuatro siglos la dirección intelectual del mundo pasa a los pueblos islámicos, siendo de los árabes de donde derivan los comienzos de la tradición científica del Occidente europeo. Sin embargo y pese a ello, los logros científicos y filosóficos de la cultura islámica deben poco ni a los árabes ni al Islam. No se trataba de una creación original, sino de un desarrollo de la tradición helenística incorporada a la cultura islámica por obra de hombres de sangre persa y aramea. Con la única excepción de Al-Kindi, "el filósofo de los árabes", éstos toman poca parte en el movimiento. Los más ricos frutos se dieron en las mismas fronteras del Islam, en el Asia central con Al-Farabi, con Avicena y con Al-Biruni, y en España y Marruecos con Averroes y con Aben Tofail.

(1) Von Kremer: *Kulturgeschichtliche Streifzüge*, págs. 41-42, citado por E. B. Browne en su *History of Persian Literature*, I, 307.

Los orígenes de tal movimiento han de ser buscados entre los cristianos babilónicos de lengua siria y los sabeos paganos de Harran, que actuaron como intermediarios entre las culturas griega e islámica. La escuela nestoriana de Yundi-Chapur, cerca de Ctesiphon, rama de la escuela de Nisibis, heredó las tradiciones de los estudiosos y de los traductores sirios del siglo vi, siendo un centro cultural a la par en lo científico y en lo teológico. Fué allí donde los filólogos árabes de Basora aprendieron primero los elementos de la lógica aristotélica, amén ser una afamada escuela médica. Desde la época de la fundación de Bagdad el cargo de médico de palacio recaía en cristianos nestorianos, y éstos fueron los autores de las primeras traducciones de las obras científicas griegas al árabe. Al-Mamún prestó apoyo oficial a su labor con la fundación de la escuela y observatorio conocidos bajo el nombre de "Casa de la Sabiduría" en Bagdad en 382 bajo la dirección del médico nestoriano Yahyah-ben-Masanaih. La actividad de la escuela alcanza su punto culminante bajo el discípulo de Yahyah, Hunain-ben-Ishak (809-887), que fué no sólo el más grande de los traductores sirios, sino también autor de muchas obras originales (1). A través de él y de su escuela fué accesible al mundo islámico una gran parte de la literatura científica griega, incluídos Galeno, Euclides, mucho de Platón, de Aristóteles y de sus comentaristas neoplatónicos. Hacia el mismo tiempo estaban siendo echados los cimientos de la matemática y de la astronomía árabes por los escritos de Al-Kuarizmi y los tres hermanos de la familia Banu Musa (2). Aquí, sin embargo, la dependencia de la tradición helénica no era tan absoluta, debido al conoci-

(1) Conocido en la Europa medieval como Johannitius, su *Introducción* a Galeno fué uno de los primeros libros árabes traducidos al latín.

(2) Autores del *Liber trium fratrum*, traducido por Gerardo de Cremona.

miento de la ciencia india, que alcanzara Bagdad en las postrimerías del siglo viii. Al-Kuarizmi, que escribió bajo el mecenazgo de Al-Mamum, utilizó en sus obras estos nuevos conocimientos, especialmente el sistema extraordinariamente importante de la numeración decimal y el uso del cero; siendo de él de donde la Europa medieval tomó el apelativo para designar el nuevo sistema numérico (*Algorismus*), así como las primeras noticias de la ciencia del Algebra (1). No obstante, la matemática y la astronomía árabes estaban fundamentalmente basadas sobre la tradición griega, y aquí también su transmisión es debida principalmente a la labor de los traductores sirios, sobre todo los cristianos Hunain-ben-Ishak y Qusta-ben-Luqa (c. 835), y a los sabeos paganos Thabit-ben-Qurra (835-900) y Al-Battani o Albategnius (c. 850-928), uno de los mayores astrónomos del mundo mahometano (2).

Esa incorporación y reconstitución de la tradición helénica fué lógicamente unilateral e incompleta. No abarca la poesía ni el drama griegos. Su influencia literaria se limita a la prosa, e incluso así no era de primera importancia, por más que sea fácil ver huellas de la tradición retórica griega en la literatura árabe, por ejemplo en Al-Yahiz, el mulato tuerto que fuera el máximo de los estilistas y eruditos del siglo ix (3). Pero desde el punto de vista de la ciencia y de la filosofía la recuperación de la herencia

(1) Su tratado sobre el Algebra fué traducido por Roberto de Chester en 1145 al paso que la traslación de su obra aritmética *Algorismi de numeris Indorum* se debió probablemente a Adelhardo de Bath. Sus tablas astronómicas, las tablas corasmianas (traducidas en 1126), tienen asimismo una gran importancia en la historia de la ciencia medieval.

(2) Su introducción a la astronomía, *De scientia astrorum*, fué traducida por Platón de Tivoli en 1116. Es en ella en donde el Occidente aprendió sus primeros conocimientos de trigonometría.

(3) Sus ensayos son como los lugares comunes de las escuelas retóricas clásicas, asuntos y discusiones sobre temas cuales la superioridad de los negros sobre los blancos o la disputa entre el otoño y la primavera. Tanto la retórica como la poética de Aristóteles fueron conocidas por los árabes.

cultural griega era casi total. Aquí los musulmanes se hicieron cargo de la tradición que las escuelas de Atenas y de Alejandría echaran por la borda en el siglo vi, persiguiendo el mismo ideal de reconciliación y acomodo entre Aristóteles y el neoplatonismo que había sido meta de los últimos pensadores griegos. Y aunque los principales elementos para la síntesis estaban ya sentados, la ejecutaron con un vigor mental y una agudeza intelectual que hace su obra una de las más completas y simétricas fábricas filosóficas que hayan sido jamás elaboradas. La moderna mentalidad europea está tan acostumbrada a considerar a la religión, a la metafísica y a las distintas ciencias naturales como campos autónomos e independientes de conocimiento, que nos resulta difícil comprender un sistema en el cual la física y la metafísica, la cosmología y la epistemología se hallasen combinadas en una sola unidad orgánica. Sin embargo, este era el ideal de los filósofos árabes, y fué cumplido hasta el extremo de que la reconstitución de la tradición helénica no cuajó en una masa de fragmentos de información y miscelánea, pero en un sistema entero de conocimiento en el que cada uno de los elementos era inseparable del conjunto.

La universalidad y consistencia de esa síntesis traía aparejado un choque inevitablemente con la doctrina ortodoxa del Islam. La férrea simplicidad de la religión coránica, que enseñaba ser deber del hombre obedecer la ley de Dios y no discutir la naturaleza divina, no tiene nada de común con la inquietud intelectual de los filósofos. La visión griega de una ley cósmica universal, inteligible para el intelecto humano, no tiene cabida en la creencia semita de un dios personal que gobierna al mundo y a los destinos de los hombres con el despotismo arbitrario de un monarca oriental. El último en definitiva lleva a la negación del principio de la causalidad y de la existencia de algún orden necesario en el estado del universo; el pri-

mero a un determinismo científico que encuentra su formulación clásica en la cosmología aristotélica. Por decirlo con palabras de Duhem: "Aristóteles y sus más fieles comentaristas, como Alejandro de Afrodisia y Averroes, enseñaban que todo dios es una inteligencia eternamente inmóvil, el simple motor de una primera materia tan eterna como él mismo, y la causa primera y final de las necesarias y perpetuas revoluciones celestiales; enseña que estas revoluciones determinan, en un giro cíclico sin fin, todos los acontecimientos del mundo sublunar; que el hombre, inserto en la cadena de este determinismo absoluto, tiene solamente la ilusión de la libertad; y que no posee ningún espíritu inmortal, o mejor, que está animado pasajera y efímeramente por una inteligencia indestructible, bien que al mismo tiempo impersonal y común a toda la raza humana" (1).

Teoría que, aunque irreconciliable tanto con el cristianismo como con el mahometismo, no dejaba de tener partidarios en el mundo islámico. El paganismo astral del Asia occidental constituía todavía en el siglo ix de Cristo una tradición viva, y sus secuaces sentían aún el orgullo de su vieja cultura, según vemos en las valientes palabras de Thabit-ben-Qurra: "Somos los herederos y las ramas del paganismo que se extendiera gloriosamente por el mundo. Dichoso aquel que por causa del paganismo lleva su carga sin creciente fatiga. ¿Quién ha civilizado al mundo y edificado sus ciudades sino los jefes y reyes del paganismo? ¿Quién ha hecho los puertos y cavado los canales? Los gloriosos paganos fundaron todas estas cosas. Ellos son los que decubrieron el arte de curar espíritus, y ellos también los que difundieron el arte de sanar el cuerpo, y llenaron al mundo con instituciones civiles y con el saber que es el más grande de los bienes. Sin el paganismo el mundo quedaría vacío y caería en la pobreza" (2).

(1) Duhem: *Le système du monde*, IV, 314.

(2) Carra de Vaux: *Les penseurs de l'Islam*, II, 145-146.

En realidad fueron los paganos los fundadores de la ciencia que se adjudica a los árabes, y ahora vuelve la tradición del saber antiguo desde su larga estancia entre los griegos a las sagradas ciudades babilónicas, de donde primeramente había surgido. Porque Thabit era de Harran, la hija de Ur de los caldeos, y en sus templos todavía alentaba la tradición que se remontaba en ininterrumpida cadena al remoto pasado sumerio. No es posible entender la civilización del período abasida sin tener en cuenta que no se trataba de una creación puramente islámica, sino, que era la fase culminante de un proceso de evolución cultural que duraba hacía más de tres mil años. Se alzaban y caían imperio tras imperio, pero una y otra vez la antigua cultura mesopotámica recobraba fuerzas e imponía su tradición a las mentes de sus conquistadores.

Verdad es que el Islam ortodoxo se dió cuenta del peligro que ante sí tenía y empleó todo su poder en repeler los influjos de esta tradición extraña. Pues la nueva filosofía era incluso más peligrosa para el Islam medieval que lo fué el averroísmo para la Cristiandad medieva, y en Oriente no hubo Aquinates que reconciliaran la ortodoxia teológica con la aristotélica. Una vez los teólogos liberales de la escuela motazilita intentaron tender un puente sobre el abismo entre la ortodoxia tradicional y el pensamiento filosófico; pero este movimiento debe su origen a la influencia de la teología cristiana más que a la ciencia griega, y el intento de algunos pensadores como Nazzam de tomar contacto con el pensamiento helénico no hizo más que aumentar el descrédito del movimiento. La reacción ortodoxa bajo el califa Al-Mutauakil en el año 834 condujo a la decadencia de motacilismo, que había disfrutado del favor de Al-Mamum y de sus inmediatos sucesores, y a la persecución de filósofos como Al-Kindi. En lo sucesivo la ortodoxia islámica se encierra en un tradicionalismo estricto, que rehusa acomodarse a la filosofía y contesta a

todas las objeciones de los racionalistas con la fórmula: *Bila kayf* (Cree sin preguntar cómo).

No obstante, la victoria de los teólogos fué un triunfo puramente teológico. Carecían de poder para eliminar la tendencia cosmopolita en la cultura islámica, destructora de la supremacía del elemento árabe y libertadora de las fuerzas extrañas y centrífugas del mundo oriental. En el siglo ix todas estas fuerzas subterráneas de las culturas anteriores —el helenismo y el paganismo de los filósofos, el iluminismo de las sectas gnósticas y el socialismo revolucionario de los mazdakitas— salen a la superficie y amenazan con subvertir los mismos fundamentos del Islam, ya conmovidos por las divisiones intestinas de la comunidad musulmana.

Incluso desde el siglo vii, la cuestión de la ley justa en la sucesión al califato no ha cesado de ser fuente de contienda y cisma en el Islam. Una gran parte ha permanecido siempre fiel a las pretensiones de Alí, primo y yerno de Mahoma; quienes creían haber sido éste nombrado por el mismo profeta en el pozo de Quum en el postrer año de su vida para ser su albacea y sucesor, y por lo cual todos los califas que no descendieran de él y que no pertenecieran a la Santa Casa del profeta eran impostores sin ningún derecho legítimo a ser obedecidos por los musulmanes. Tal es el origen del *chi 'at 'Ali* o partido de Alí, que hoy todavía se eleva a unos setenta millones de partidarios en Persia, la India y el Iraq, los cuales reconocen como verdaderos califas solamente a los descendientes de Alí, a los doce imanes. Este partido chiíta se nutre sobre todo de descendientes de los pueblos conquistados, que llevaron consigo al entrar en el Islam la vieja creencia oriental en el carácter sagrado de la realeza y en los derechos inalienables de los reyes: la idea del derecho divino de los reyes, contraria a la de la derivación de la autoridad de la comunidad, que fué la primitiva teoría islámica. Además,

tal idea vino a mezclarse con tradiciones y creencias de un carácter más transcendental, como la doctrina gnóstica o maniquea de la manifestación en forma humana de los Eones divinos, y con la creencia iránica en el advenimiento de un rey salvador, del *Saochyant*. Bajo el influjo de estas ideas la apenas prosaica figura de Alí llegó a estar circundada por un halo de emoción religiosa, a transformarse en un santo y en un héroe semidivino, en el más santo y el más sabio de los hombres, en la luz de Dios. Con lo que la casa de Alí se trocó en objeto de una devoción que amalgamaba la lealtad romántica de los jacobitas con la fe mesiánica del fanatismo religioso.

A pesar de lo cual su historia es una lista ininterrumpida de inmerecidos infortunios. Cada intento de ejercitar sus derechos fué una esperanza desesperada que concluía en fracaso, e incluso cuando vivían en la obscuridad fueron víctimas del puñal y del veneno. Los Abasidas los emplearon como testaferro para derrocar a los Omeyas, eliminándolos en el momento del triunfo. Finalmente el año 873 se acabó la línea de los Alís, con la desaparición del duodécimo imán Mohammed-ben-Hassan, un muchacho de diez años hecho degollar por el califa Al-Mutamid.

Mas ni siquiera este hecho extinguió las esperanzas chiítas. Rehusaron creer que el imán había perecido realmente, pues sin verdadero imán "el mundo no podría durar ni un abrir y cerrar de ojos". No estaba muerto, sino sólo "oculto", y desde su escondite vigila todavía al mundo y dirige los negocios de los fieles hasta el día en que retorne triunfalmente para restaurar el estado del Islam y llenar la tierra con justicia pareja a la injusticia que hoy la llena. Así el niño desgraciado que tan misteriosamente desapareciera hace más de un milenio, ha venido a ser una de las figuras más célebres en la historia universal. A los ojos de más de setenta millones de hombres es hoy día el *Mahdi*, Señor de la Edad, Señor Justo, la Jus-

tificación, el Esperado que ha de venir, la Salvación de Dios. Los gobernantes de Persia desde el siglo xvi ocupan el poder como sus administradores y subordinados, y en señal de su dependencia mantienen siempre un caballo enjaezado y embridado dispuesto para su esperado retorno.

Mas aunque tal es el credo de la inmensa mayoría de los modernos chiítas, no fué en modo alguno esa la única forma que adoptara el movimiento. Ha habido innumerables pretendientes a la sucesión de Alí, y muchas de las dinastías islámicas, incluyendo los Edrisitas marroquíes y los imanes zaiditas del actual Yemen, elevan sus orígenes hasta esa fuente. Pero el mayor de esos movimientos y el que más productos efectos produjera en el mundo islámico fué el de los Ismailia, "la secta de los siete", fundada en las pretensiones de los descendientes del séptimo imán, Jafar-as-Sadig.

El fundador de esta secta, Abdullah-ben-Mamum, parece haber concebido la idea de combinar todas las fuerzas desafectas intelectual y socialmente en una vasta conspiración contra el califato abasida y el Islam ortodoxo. Sus doctrinas y sus métodos de propaganda son conocidos principalmente por las relaciones de sus adversarios, pero resulta patente que el movimiento tenía un carácter esencialmente sincretístico, aunando las ideas neoplatónicas de los filósofos con las tradiciones gnósticas conservadas por los maniqueos y sectas menores por el estilo de los mandeos y bardenianos. Al igual que los gnósticos, los ismailitas enseñaban la evolución del universo desde una desconocida e inaccesible divinidad a una jerarquía de emanaciones sucesivas. Estas eran en número de siete, correspondiendo a los siete eones o ciclos del proceso temporal, en cada uno de los cuales la Inteligencia Universal se manifiesta de nuevo en forma humana. Estas siete manifestaciones son los siete Habladores o *Natiq*: Adán, Noé, Abraham, Moisés, Jesús, Mahoma y el Mesías ismaelita,

Señor de la Edad. Al lado de estas siete manifestaciones del Espíritu Universal existían los llamados Ayudadores o Bases, cuya función era la de revelar a los elegidos la significación esotérica de las enseñanzas del Hablador; así Aarón complementa a Moisés, Pedro a Jesús, y Alí a Mahoma.

Todas esas revelaciones, incorporadas sucesivamente en las distintas religiones universales, se resumen y completan en la doctrina ismaílica, en la que todos los velos se apartan. Mas esta enseñanza era fundamentalmente esotérica y conocida por entero únicamente por los que pasaban a través de los siete grados de iniciación que componían la jerarquía ismaílica. Sólo cuando el discípulo se ha entregado en cuerpo y alma al Imán y a su representante, al *da'i* o misionero, es cuando se le revela la doctrina secreta o *Ta'lim*. Entonces el adepto se emancipaba de todas las doctrinas positivas y de todas las leyes morales y religiosas, pues que aprendió la significación interior que yace oculta tras los velos del dogma y de los ritos en todas las religiones positivas. Puesto que todas las religiones son igualmente verdaderas e igualmente falsas para el "gnóstico", el iniciado ismaílico que sólo entiende el supremo secreto de la unidad divina: que Dios es uno porque Dios es todo, y que toda forma de la realidad no es sino un aspecto del Ser divino.

Pero esta teosofía esotérica es solamente una cara del movimiento ismaelítico, que al mismo tiempo encarna una tendencia social revolucionaria similar a la que inspirara los anteriores movimientos de Mazdak en el siglo VII, y de Babak el Kurramita, célebre caudillo de "los rojos" o *Al-Muhammira*, en el siglo IX. De hecho significaba la reaparición bajo una nueva forma de aquella misteriosa "religión blanca" que ya causó tantos derramamientos de sangre y tantas turbulencias. En esta ocasión, sin embargo, el movimiento no estaba dirigido por ignorantes fanáticos

por el estilo de Babak y Al-Muqanna, "el profeta oculto del Korasán", sino por mentalidades profundas y sutiles. Desde su asiento escondido en una obscura ciudad siria (1), el gran maestro de los ismailitas tenía en sus manos los hilos de una inmensa organización secreta y enviaba sus emisarios a los cuatro puntos cardinales.

Durante los últimos treinta años del siglo IX el movimiento se extendió a todo lo ancho y a todo lo largo del mundo islámico. Una rama de la secta, llamada los carmadianos, instituyó un notable estado semicomunista de bandoleros en Bahrein, sobre la costa arábiga del golfo Persa, que aterrorizó a toda Arabia en el siglo IX. Basora fué saqueada por ellos en 924, Kufa en 930, y al cabo horrorizaron a todo el mundo mahometano con la toma de La Meca, pasando a cuchillo a sus habitantes y llevándose un inmenso botín, sin exceptuar la Piedra negra de la Kaaba.

Entretanto el gran maestro, tras el descubrimiento de sus cuarteles generales, trasladó sus actividades en 907 a Túnez, donde se hizo proclamar *Mahdi* y fundó el califato fatimita, que poco a poco vino a abarcar todo el norte de Africa. En el año 967, después de la conquista de Egipto y de trasladar su capital al Cairo, el califato fatimita se transformó en el estado más rico y poderoso de todo el Islam. Los dos primeros fatimitas que gobernaron Egipto, Al-Mo'izz (953-975) y Al-Aziz (976-996), fueron señores sabios y de amplia visión, que hicieron de Egipto el país más próspero de Oriente. Pero los miembros más famosos de la dinastía fueron el siniestro Al-Hakim (990-1021), a la par monstruo de crueldad y protector esclarecido del saber. A pesar de sus atrocidades, Al-Hakim expuso la extrema doctrina ismailita con un corazón más amplio que los demás miembros de la dinastía. Proclamó su propia divinidad y sus secuaces le rindieron honores

(1) Salamiya, cerca de Homs.

divinos. Incluso hoy en día es adorado por los drusos del Monte Líbano como la suprema manifestación de la Inteligencia divina y el compendio último de la revelación (1).

Después de Al-Hakim la historia de la dinastía fatimita es una sucesión de infortunios y decadencias. A pesar de lo cual su prestigio externo no fué jamás tan alto como en el reinado del débil Al-Mustansir (1030-1094), reconocido como califa por las ciudades santas de Arabia y durante algún tiempo en Bagdad, la propia capital abasida. La devoción que la dinastía inspiraba en muchos chiítas se muestra en los versos del gran poeta persa Nasir-i-Khusrau, que gastó en el servicio de la causa fatimita una vida de trabajos y contrariedades:

“¡Dios, cuyo nombre sea alabado! Me has eximido y libertado,

en esta vida agitada y pasajera, de las cosas que más necesitan los hombres.

Yo doy las gracias al Señor Misericordioso que claramente me marcó el camino

de la libertad y de la sabiduría, y que me abrió la puerta de la gracia,

y que en su bondad sin límites hizo de mí en este mundo uno de aquellos cuyo amor a la Casa Santa [los fatimitas] es claro como el sol del mediodía” (2).

No menos férvido de la causa fatimita era el famoso Hasan-i-Sabbah, que conquistó la fortaleza roquera de Alamut en Persia el año 1090 y organizó la “Nueva propaganda” de asesinato metódico en el nombre del hijo mayor de Al-Mustansir, Nizar. Esta rama de los ismailitas logró considerable notoriedad a causa del terrorismo que el Viejo de la Montaña y sus emisarios o Fidaís ejercie-

(1) Según la doctrina drusa, la costumbre de Al-Hakim de cabalgar en un asno caracteriza su relación con la revelaciones anteriores. ¡El asno representa a los “Habladores” o profetas de las encarnaciones que le precedieron!

(2) Browne: *Literary history of Persia*, II, 235.

ron en Siria durante la época de las cruzadas. Sobrevivió a la rama principal de los fatimitas y todavía existe como la secta Khoya, cuya cabeza, el Aga-Khan, tan conocido en la sociedad inglesa, es un descendiente directo del último de los grandes maestros de Alamut y de la misma dinastía fatimita.

Entretanto el califato abasida estaba sufriendo un proceso interno de disolución política. Desde mediados del siglo IX los califas dependían cada vez más de los esclavos y mercenarios turcos de su guardia personal, al paso que las comarcas lejanas aspiraban a la independencia bajo el gobierno de dinastías locales. España habíase proclamado independiente ya en 755 bajo un superviviente de los Omeyas, y lo mismo comenzó a suceder poco a poco en cada una de las regiones del Islam, hasta que el califato perdió todo poder efectivo conservando sólo una especie de primado religioso como representante de la unidad del Sunni ortodoxo. En el siglo X hasta esta hegemonía nominal fué puesta en peligro por el crecimiento del chiismo, que abarcaba a las más importantes dinastías orientales: los samánidas, señores del Korasán, incluido el Turquestán moderno, desde su capital Bokhara; los zaiditas y ziyaritas de las comarcas del Caspio; y los buvayidas de Mosul y la Persia occidental. En 945 los buvayidas llegaron a adueñarse de Bagdad y a lo largo de más de una centuria los califas fueron poco más que muñecos en manos de una dinastía persa y chiíta. El mismo siglo no sólo vió el establecimiento del poderío fatimita en Africa del Norte, sino el nacimiento de un tercer califato en España, fundado en 929 por el más grande de los omeyas occidentales, Abderramán III de Córdoba.

Sin embargo, esta pérdida de la unidad política no afectó a los progresos de la cultura mahometana y el período de la caída del califato es también la edad de oro de la literatura y de la ciencia. La aparición de nuevas dinas-

tías favoreció el desarrollo de centros locales de cultura y el siglo x vió los comienzos del renacimiento persa en la corte samánida de Bokhara y el surgir de la nueva cultura arábigo-hispana en Occidente, en tanto que la corte de los Hammanidas en Alepo era centro de un florecimiento aún más brillante de la cultura árabe en Siria. La filosofía y la ciencia, desvalorizadas por la reacción ortodoxa en el califato abasida, florecieron al amparo del liberal patrocinio de los príncipes chiítas. Fué la edad dorada de Al-Farabi (muerto 950) y Ibn-Sina o Avicena (980-1037), el mayor entre todos los pensadores orientales, de Al-Razi o Rhazes (865-925), el médico, y de Al-Biruni (973-1048), el astrónomo y cronologista, cuyos escritos sobre la cultura india y sobre la cronología de los pueblos antiguos son los más notables resultados científicos de la época. Es un hecho curioso el de que este revivir del pensamiento helénico tuviera su centro en el antiguo reino griego de Bactria, pues, con excepción de Al-Razi, todos los escritores mencionados eran oriundos de las tierras lindantes con el Oxus, la región de Bokhara, Khiva y Samarkanda. Fué ahí donde la unión de la tradición neoplatónica con la religión musulmana produjo sus muestras más selectas en los grandes poetas persas de la baja edad media, Jalu'ddin de Balkh y Jami'de Herat.

A pesar de lo cual, los siglos x y xi fueron sobre todo una hora cosmopolita, en la que la rivalidad de las dinastías locales en proteger la literatura y el saber, el número de escuelas y bibliotecas, las actividades comerciales y la aparición de las grandes hermandades sufíes, parejas a las órdenes religiosas de la cristiandad medieval, contribuyeron a la intercomunidad y a la variedad en la unidad de la cultura islámica. Estudiosos y hombres de letras viajaron por todos los rincones del mundo oriental, tales como Al-Biruni, el primero en emprender un estudio científico de la religión y de la cultura indias, y Mas'udi, cuya

sed de saberes le llevó desde el Caspio hasta Zanzíbar y desde Ceilán al Mediterráneo.

El carácter enciclopédico de la cultura de la época se muestra, aparte las grandes historias universales de Al-Tabari (838-923) y Mas'udi (m. 956), de mejor manera que en ningún otra en la *Fihrist* de Ibnu'l Nadim (m. 955), "un índice de los libros de todos los pueblos en cada una de las ramas del saber, con noticias biográficas de sus autores y compiladores, desde los orígenes de cada ciencia inventada hasta la hora actual". Esta es una prueba patente, no sólo de las riquezas literarias de la cultura árabe durante su momento cumbre, pero también del empobrecimiento y degeneración a que ha venido desde entonces.

Desde un punto de vista histórico es todavía más interesante la colección enciclopédica de unos cincuenta tratados sobre cuestiones filosóficas y científicas, conocida como los *Escritos de los hermanos de la pureza*, compuesto en Basora hacia finales del siglo x; porque parece ser representan las enseñanzas esotéricas de los grados superiores de la secta ismailita, cuya otra fuente de información llegada a nosotros son principalmente las relaciones de sus enemigos. Aunque el rigor científico de estos escritos sea mucho más bajo que el de los de Avicena y demás grandes filósofos, señalan una fusión todavía más completa del pensamiento helénico con la religión oriental. El fin propuesto era el de purificar al Islam de supersticiones e irracionalismos, revelando la enseñanza esotérica oculta bajo los velos del dogma ortodoxo. A tenor de lo que en ellos se dice, todas las cosas son debidas a la acción del Espíritu universal, que ejerce su poder sobre los seres terrenales a través de las esferas celestes. "Este poder es llamado Naturaleza por los filósofos, pero Religión es el nombre dado por el Angel. El Espíritu universal es uno, mas posee muchos poderes difundidos en cada uno de los planetas, en cada animal, en cada planta, en cada mineral,

en los cuatro elementos y en todo lo que existe en el cosmos." Lo que nosotros llamamos ánima individual es simplemente el poder del Alma universal que informa y dirige al individuo, por lo cual la resurrección de que habla la teología no es otra cosa que la separación del Espíritu universal de su ligazón pasajera con un cuerpo material; en otros términos, la muerte de este cuerpo; y, del mismo modo, la resurrección general es la separación del Espíritu universal de sus ataduras con el universo material, esto es, la muerte del mundo. Doctrinas con las que combinaban la creencia en el movimiento cíclico por el que el mundo sigue el movimiento circular de los cielos, tornando al cabo de 36.000 años al mismo punto de que había partido. Solamente para el sabio no hay retorno, salvado por los Hermanos de la pureza, sinceros, puros y generosos; en tiempos pasados hemos estado en la cueva de nuestro Padre; luego los tiempos han cambiado, los períodos han corrido y ha llegado la hora de la promesa. Hemos despertado después que los dormidos concluyeron su ciclo, y tras haber sido dispersados por todas las tierras nos hemos reagrupados juntos de acuerdo con la promesa en el reino del gran maestro de la ley. Y hemos visto nuestra ciudad espiritual colgada del aire, de donde nuestros padres y sus descendientes fueron arrojados por engaños del viejo enemigo." Y citan las palabras de Pitágoras: "Si haces lo que te aconsejo, cuando estés separado de tu cuerpo subsistirás en el aire, sin buscar más el retorno a la humanidad no caer en la muerte otra vez." (1).

Tales ideas gozaban de una amplia difusión en el mundo islámico de los siglos x y xi, constituyendo el fondo esotérico y religioso de la superior cultura filosófi-

(1) Carra de Vaux: *Les penseurs de l'Islam*, IV, 102-105, tomado de Dieterici: *Die Abhandlungen der Ikwán es-Safá in Auswahi*, Leipzig, 1883-1886, especialmente páginas 594-596. Vide Dieterici: *Die Philosophie bei dem Arabern*, parte VIII, págs. 85-115.

ca y científica. Tal sucede en la fina *Oda al espíritu* de Avicena, o en el *Diwan* de Nasir-i-Khusrau, e incluso hay huellas en los escritos del poeta ciego Abu'l-Ala-al-Ma'arri (973-1057), que aunaba las ideas pitagóricas y el fatalismo científico de los Hermanos de la pureza con un profundo pesimismo escéptico sin paralelo en la literatura árabe.

En Occidente la escuela de Abenmasarra (883-931), el místico de Córdoba, representa una tendencia similar de pensamiento, al paso que los mismos tratados de Hermanos de la pureza llegaban a España desde los tiempos primeros a través del viajero y astrónomo Maslama de Madrid (m. 1004) y de Al-Kirmani de Zaragoza, gracias al cual tuvo una influencia considerable sobre el pensamiento hispano medieval.

Mas esta civilización brillante y sofística llevaba en las entrañas el germen de la decadencia. Su escepticismo y su lujo fueron fatales para el espíritu de puritanismo militante que había sido el secreto de la fuerza de los primitivos muslines, y sus tendencias centrífugas debilitaron la solidaridad política del Islam. Los *leaders* de la cultura islámica, árabes y persas, fueron cediendo su poder a gentes más rudas y viriles, como los turcos, que fundaron el reino de Ghazna en Afganistán a finales del siglo x y el gran sultanato seljúcida de Persia y Asia menor en el siguiente siglo. Lo que no era, por otra parte, una desgracia, porque los pueblos nuevos infundieron renovados bríos a las decaídas fuerzas del Islam, dando lugar a una nueva ola de conquista que se extendió por el este hasta la India del norte y por el oeste al Asia menor. Expansión externa que estuvo acompañada de un rebajamiento y estrechamiento de la cultura islámica. El celoso despotismo y la rígida ortodoxia de potentados bárbaros al estilo de Mahmud, "el rompe-ídolos" de Ghazna, compadecía mal con la libertad de pensamiento y la cultura cosmopolita de los estudiosos persas, cuales Avicena y Al-Biruni, que

eran súbditos suyos. Por lo que el advenimiento de la hegemonía turca en el Islam trajo como consecuencia la victoria del sunnismo ortodoxo sobre el sincretismo religioso de los chiítas, junto con la decadencia del florecimiento científico y filosófico. La cultura persa brilló todavía algún tiempo bajo los sultanes seljúcidas debido a la política iluminista de sus visires persas, como el célebre Nizam-al-Mulk (1017-1092), fundador del Colegio Nizamiya en Bagdad y protector del poeta y astrónomo Omar-Khayyam. Pero el período creador del pensamiento oriental había pasado. Sólo en el lejano oeste, en España y en Marruecos, gozaron la ciencia y la filosofía mahometana de un breve y brillante período de expansión antes de su eclipse final en el siglo XIII.

A pesar de lo cual la cultura islámica conservó su preeminencia durante toda la alta edad media, y no sólo en Oriente sino también en Occidente. En el mismo momento en que el cristianismo parecía estar en trance de sucumbir a los ataques simultáneos de sarracenos, vikingos y magiares, la cultura musulmana del Mediterráneo occidental entraba en la más brillante fase de su desarrollo. En el siglo X, bajo el califato cordobés, el sur de España era la región más rica y populosa de la Europa occidental. Sus ciudades, llenas de palacios, colegios y baños públicos, más recordaban las urbes del Imperio romano que las miserables agrupaciones de cabañas de madera que crecían en Francia y en Alemania al amparo de una abadía o de una fortaleza feudal. Córdoba misma era la mayor ciudad de Europa después de Constantinopla, diciéndose contenía doscientas mil casas, setecientos baños públicos, factorías que empleaban trece mil tejedores, así como de armaduras y cueros labrados cuya calidad era famosa en todo el mundo civilizado. Sin que fuera menos avanzada la cultura intelectual de la España musulmana. Príncipes y gobernantes mahometanos rivalizaban entre sí en proteger es-

tudiosos, poetas y músicos, y se dice que la biblioteca califal de Córdoba poseía cuatrocientos mil manuscritos.

Estamos tan acostumbrados a considerar nuestra cultura idéntica substancialmente con Occidente que nos resulta difícil comprobar que hubo un tiempo en el que la comarca más civilizada del oeste europeo era la provincia de una cultura extraña, y en el que el Mediterráneo, cuna de nuestra civilización, estuvo en peligro de transformarse en un mar árabe. Realmente no es muy exacto identificar Cristianismo con Occidente y el Islam con Oriente en una época en que el Asia menor era todavía tierra cristiana y España, Portugal y Sicilia hogar de una floreciente cultura musulmana. No obstante esa era la situación en el siglo X, y es un hecho que ha producido profundos efectos en el desenvolvimiento del mundo medieval. La cultura occidental creció a la sombra de la más adelantada civilización islámica, siendo de ésta más que del mundo bizantino de donde la Cristiandad medieval recibió su parte en la herencia de la ciencia y de la filosofía griegas. No antes del siglo XIII, después de la edad de las Cruzadas y de la gran catástrofe de las invasiones mongólicas, comenzó la civilización del Cristianismo occidental a alcanzar un puesto de relativa igualdad con el que ocupaba el Islam, e incluso entonces siguió recibiendo influencias orientales. Solamente en el siglo XV con el Renacimiento y la gran expansión marítima de los Estados europeos, adquirió el Occidente cristiano el papel director de la civilización que nosotros diputamos hoy como una especie de ley de la naturaleza.

EL RENACIMIENTO BIZANTINO Y EL REVIVIR DEL IMPERIO DE ORIENTE

En tanto que el mundo islámico daba de sí la brillante civilización de los siglos ix y x, la cultura bizantina ni decaía ni permanecía estacionaria. Aunque hubo un momento en que existió efectivamente el peligro de que el Imperio sucumbiera ante las fuerzas triunfantes del resurgimiento oriental, sus tradiciones de disciplina y orden civilizado y la fortaleza de sus cimientos religiosos le capacitaron para superar la crisis. Paulatinamente el Imperio bizantino fué recobrando la posición que perdiera en el siglo vii, hasta que llegó a ser de nuevo el mayor poderío militar y económico del este mediterráneo.

Bien que en muchos respectos se trataba de un imperio nuevo. Tanto su cultura como su organización política y social fueron profundamente afectadas por las crisis que había pasado. El estado burocrático que fundaran Diocleciano y Constantino pereció en el siglo siguiente a Justiniano, desapareciendo con él muchas de las viejas tradiciones culturales. Fué en esta época, más que en la edad de las invasiones germanas o cuando la conquista turca, la ocasión en que se perdió gran parte de la herencia intelectual del mundo antiguo. Al paso que los contemporáneos de Justiniano conservaban todavía mucho de las tradiciones intelectuales de la época alejandrina, los hombres del siglo ix poseían poco más que nosotros hoy en día de la literatura clásica de Grecia, excepción hecha de algunos historiadores y enciclopedistas. Lo que en parte se debía a la pérdida de Alejandría y de las ciudades costeras de

Siria, como Gaza, principales centros de los estudios clásicos, bien que la causa fundamental del cambio fué la orientalización de la cultura bizantina, cuya evolución ya señalamos antes. Proceso que alcanzó su punto culminante en el siglo VII, cuando las provincias orientales y meridionales cayeron en manos de los árabes, y los Balcanes en las de búlgaros y eslavos. Al reconstituirse el imperio en el siglo VIII era un estado predominantemente asiático, cimentado en los soldados y campesinos de las provincias armenias y anatólicas. Desapareció la antigua organización provincial ocupando su puesto los nuevos *themes* militares, cuyos gobernadores asumían la autoridad militar y la civil. Bajo los emperadores-soldados isaúricos y armenios, especialmente bajo León III (717-740), Constantino V (740-775) y León el armenio (813-820), tanto el elemento militar como el oriental alcanzaron completo predominio sobre la cultura bizantina; la tradición de saberes y del helenismo, que había sido mantenida por el viejo funcionariado civil, desapareció casi por completo, viniendo a ser la Iglesia, lo mismo que en Occidente, la principal representante de la cultura literaria.

Además, iguales tendencias se mostraban también en la vida religiosa del imperio. La pérdida de las provincias orientales lo libró de su larga lucha contra los monofisitas, y entonces más que nunca fué un Estado-Iglesia unitario en el que no cabía discernir casi los aspectos religiosos de los seculares. Aunque todavía subsistió una oposición latente entre los elementos orientales y helenísticos en la vida religiosa del Imperio, así como los intentos por parte de la nueva dinastía oriental de reforzar su política religiosa sobre la Iglesia bizantina condujo a una contienda dura y de largas consecuencias. Para los historiadores orientales la controversia de los iconoclastas, más aún que las herejías cristológicas que la habían precedido, apareció siempre como una lucha sin sentido acerca de bagate-

las eclesiásticas, semejando un absurdo que una cuestión así fuera capaz de conmover hasta sus cimientos a la sociedad bizantina. Mas debajo de la motivación superficial existía la misma oposición abismática entre dos culturas y dos tradiciones espirituales que ya describimos al ocuparnos del movimiento monofisita. De hecho la polémica de las imágenes implicaba principios mucho más fundamentales que los puestos en juego por las controversias anteriores. No tenía detrás las doctrinas concretas de una escuela teológica, sino el espíritu vago e informe de un sectarismo oriental que rechazaba todo el sistema del dogma helénico.

Desde mucho tiempo atrás existía en las fronteras orientales un tipo de cristiandad sectaria que no tenía nada de común con la ortodoxia occidental. En lugar de la doctrina nicena de la Encarnación, consideraba a Cristo como una criatura que recibió la adopción divina por el descendimiento del Espíritu Santo; rechazaba la doctrina sacramental de la Iglesia y el uso de las fórmulas y ceremonias exteriores en favor de un ideal religioso interior y puramente espiritual. Por ser la materia mala, todo culto a objetos materiales era esencialmente idolátrico. El agua del bautismo era "mera agua de baño", la cruz material un instrumento execrable y la Iglesia única verdadera invisible y espiritual. Toda esta corriente de ideas no procedía del maniqueísmo, aunque no quepa duda de que influyó en los maniqueos. Derivaba de una tradición más antigua, representada por Bardesanes y algunos miembros de las sectas gnóstica y encratita, así como por los mesalianistas.

Tiempo después apareció en Occidente bajo la forma del movimiento cátaro medieval, e incluso hoy pervive en las extrañas doctrinas de algunas obscuras sectas rusas, cuales los moloyani, los duyobors y los Ylysty.

El lazo entre las primeras y posteriores fases de este

gran movimiento religioso ha de ser buscado en la herejía paulicianas, que hizo su aparición en la Armenia bizantina hacia mitades del siglo VII, constituyendo durante más de doscientos años un poder vigoroso y militante sobre las fronteras orientales del Imperio. Fué en esta comarca donde tuvo su origen la nueva dinastía, siendo posible que el propio León III sufriera la influencia de sus ideas. Además, su lucha con los musulmanes y sus intentos de completar la unidad religiosa del Imperio mediante la conversión forzosa de judíos y montañistas, le permitieron hacerse cargo de la fortaleza de la aversión oriental al culto de las imágenes que tanta importancia tenían en el culto ortodoxo.

Por todo lo cual, en 725 el emperador iniciaba su política iconoclasta de reforma eclesiástica y comenzaba una lucha con la Iglesia que había de durar más de cien años (725-843). Por un lado estaban el emperador, el ejército y las provincias orientales; de otra parte los monjes, el Papado y Occidente; y de hecho fué tan grande la hostilidad de las provincias europeas a la política imperial que motivó la desafección y la sublevación lo mismo en Italia que en Grecia. Con lo que la controversia significaba por una parte una lucha entre los elementos orientales y los occidentales en la cultura bizantina, y por otra una contienda entre los poderes secular y eclesiástico que el profesor Diehl ha comparado a la lucha por las investiduras en el siglo XI en Occidente. La oposición religiosa vió en el movimiento iconoclasta un espíritu idéntico al que se ocultaba tras la herejía monofisita, la repugnancia oriental a admitir la dignidad de la creación material y de su capacidad para ser vehículo del espíritu, sobre todo en la Encarnación, visible manifestación del Logos divino en forma humana. Pues, en boca de San Pablo, ¿no era Cristo la *imagen* de la deidad invisible? Y la manifestación visible del Logos divino en forma carnal ¿no implica la santi-

ficación de las cosas materiales y la representación visible de las realidades espirituales? Este principio yace en el mismo fondo del cristianismo helénico y las postreras fuerzas de la cultura griega se aprestaron a la defensa de las imágenes sagradas. Sus cabezas fueron monjes, pero que eran tan artistas cuanto poetas y hombres de letras; en realidad los campeones de la causa anti-iconoclasta como Juan de Damasco, Teófanos el historiador, Jorge Syncellos, el patriarca Nicéforo y, sobre todo, Teodoro de Studium, fueron prácticamente los solos representantes de la literatura bizantina en estos años oscuros (1).

Por ende no es una mera coincidencia la de que el triunfo final de los adoradores de imágenes vaya seguido de un revivir del arte y del estudio, pues su victoria era la victoria religiosa de un renacimiento general de la cultura griega y la desaparición de las influencias orientales, en curva ascendente durante cerca de tres siglos. El saber no fué ya relegado a los monasterios, antes el funcionariado civil recobró su antiguo puesto de representante de la tradición clásica y de la cultura seglar. La universidad de Constantinopla fué de nuevo fundada por Bardas en 863 y volvió a ser centro del resurgir helénico. A lo largo de los siglos IX a XII una serie de grandes hombres de estudio se consagró ardientemente a ahondar en los clásicos y a resucitar el saber antiguo. Focio y Aretas en el siglo IX, Suidas el enciclopedista y Constantino Céfalos, el editor de la Antología griega, en el X, y Miguel Psellus, Juan Mauropus, Juan Italo, Cristóbal de Mitilene, y muchos más, en el XI. Este fué el punto cumbre del renacimiento bizantino, y el más grande de sus representantes, Psellus, tiene todas las características de los humanistas italianos:

(1) Debemos exceptuar a Teófilo, el último de los emperadores iconoclastas, verdaderamente interesado por el arte y la cultura y protector de dos estudiosos iconoclastas: León de Tesalónica y su hermano el patriarca Juan.

su culto romántico hacia la Antigüedad, sobre todo por la vieja Atenas, su devoción por Homero y Platón y su constante imitación de los clásicos modelos del estilo, sin que falte su vanidad literaria y pendenciera. Pero no era una época de genios creadores. Sus productos típicos fueron los grandes diccionarios y enciclopedias, como la *Biblioteca* de Focio, el *Diccionario* de Suidas y las compilaciones de Constantino Porfirogeneto, obras que más recuerdan las enciclopedias literarias chinas que nada de las modernas literaturas. No obstante, pese a su carencia de originalidad, fué edad de cultura refinada y sofisticada, siendo fácil comprender el desprecio que la crudeza y barbarie de la civilización contemporánea de la Europa occidental suscitaba en un erudito como Focio en el siglo XI o en una princesa tan instruída como Ana Comnena en el XII.

Idénticas tendencias hacia un retorno a la tradición helénica, causante del renacimiento del saber bizantino, se nota con no menor vigor en los campos del arte. Era una reacción desde el abstracto simbolismo del arte oriental a los ideales representativos y naturalistas de la tradición helénica. Tanto la pintura como el labrado en marfil muestran fuertes señales de influjos clásicos y de estilo puramente griego son las ilustraciones de algunos manuscritos, como el famoso *Psalterio* de París. Más curiosa aún es la tendencia que aparece en algunos manuscritos de los siglos XI y XII a ilustrar los escritos de los Padres con escenas tomadas de la mitología pagana, como las leyendas de Artemisa y Acteon o de Zeus y Semele, o la danza de los curetes (*).

Sin que, junto a estos casos de imitación directa de los antiguos temas y modelos, falte la inspiración clásica en el arte de la nueva edad. Incluso el arte religioso de la Iglesia, desde la derrota de los iconoclastas dominado por

(*) Semidioses encargados de la custodia de Zeus niño. (Nota del traductor.)

ideales teológicos y subordinado a directrices estrictamente litúrgicas y dogmáticas, no escapó a tales influencias, y los más lindos mosaicos de la época, los de la iglesia de Dafni, cerca de Eleusis, son perfectamente helénicos por la simetría de su composición y la dignidad estatuaría de gestos y actitudes.

Por otro lado, en la arquitectura dominaba aún la influencia oriental, y el nuevo estilo de iglesia que quedó como característico del ulterior proceso bizantino fué una estructura cruciforme con cuatro cúpulas que debió tener su origen en Armenia. Mas incluso aquí es dado señalar huellas de la influencia del espíritu helénico en que la decoración no sigue confinada al interior del edificio según la moda oriental, sino que reviste exteriormente al pórtico y a la fachada, cual vemos en San Marcos de Venecia, quizás la más bella muestra que nos queda de una edificación bizantina de este tiempo. Y el hecho de que pueda ser encontrada en el oeste una muestra tan magnífica del arte bizantino es prueba de la renovada vitalidad de la cultura occidental. Realmente no hay otra época, ni siquiera la de Justiniano, en la que la influencia del arte bizantino haya alcanzado tan amplia difusión. Llegó a Europa en muchas formas distintas y a través de muy diversos conductos, extendiéndose desde el mar Negro a Kiev y al interior de Rusia, por el Adriático a la Italia nórdica y central, y desde los monasterios griegos de Calabria a Monte Casino y a Roma.

Ese renacimiento de la cultura bizantina estuvo acompañado de un adecuado resurgir político. Una vez más el Imperio volvió el rostro al oeste y se transformó en una gran potencia europea. Ya los emperadores isaúricos habían contenido el avance del Islam y restaurado el poderío militar de Bizancio, pero la reconquista de sus provincias europeas fué obstaculizada por la aparición del imperio carlovingio en Occidente y por la entrada en escena de una

formidable potencia bárbara en los Balcanes. Lo mismo que los magiares, eran los búlgaros gentes de origen mitad finés y mitad huno, que formaron parte de la confederación de tribus hunas del sur de Rusia durante los siglos v y vi. A medida que declinaba el imperio en el siglo vi, se establecieron al sur del Danubio en la antigua provincia de Moesia en calidad de señores de una población eslavónica sometida. Los emperadores isaúricos contruyeron su avance colocando colonias militares de herejes paulicianos de Armenia para guardar las fronteras. A principios del siglo ix, Krum, yan de los búlgaros, se aprovechó de que Carlomagno destruyó el poderío ávaro para fundar en su lugar un nuevo imperio que se extendía desde el mar Negro hasta Belgrado y desde el Danubio a Macedonia. En los dos siglos siguientes los búlgaros fueron la amenaza más seria con que hubo de encararse el imperio bizantino. Una y otra vez derrotaron a los ejércitos bizantinos y amenazaron a la misma Constantinopla. Lo que no evitó recibieran influencias de la superior cultura con que les ponían en contacto sus conquistas, y en 864 adoptó la fe cristiana el zar Boris.

Los cimientos de la cristiandad eslava fueron echados por San Cirilo y San Metodio, los "apóstoles de los eslavos", que se consagraron a la conversión de Moravia; pero, pese al apoyo del papado, no fueron capaces de vencer la oposición de la Iglesia y del Estado carlovingios, y fué en los Balcanes, y sobre todo en Bulgaria, donde su obra dió verdadero fruto. Allí fué, sobre todo bajo el reinado del más grande de los gobernantes búlgaros, del zar Simeón (893-927), donde se formó una literatura búlgara con traducciones del griego, y una nueva cultura eslavo-cristiana que a renglón seguido se transmitió a Rusia y a los otros

pueblos balcánicos (1). Pero el nuevo estado cristiano búlgaro no era lo bastante vigoroso para sostenerse por sí mismo contra el poderío creciente de los emperadores macedónicos. La Bulgaria oriental fué conquistada en 963-972 por Nicéforo Focas y Juan Zimisce, siendo completada su obra por su grande sucesor, Basilio el bulgarcida, que acabó en 1018 con los últimos restos de la independencia búlgara al anexionarse el reino macedónico u occidental.

Con lo que el imperio bizantino recobró otra vez sus antiguas fronteras europeas perdidas desde los días de Justiniano; pero esta extensión territorial le puso nuevamente en contacto con los belicosos pueblos ultradanubianos, que continuaron haciendo incursiones por las provincias balcánicas, lo mismo que en los siglos v y vi. Los magiares, que sustituyeron a los ávaros en Hungría, rápidamente se constituyeron en un estado realmente cristiano y asentado, mas los patzinacos nómadas que ocupaban la estepa rusa fueron para los Balcanes el constante azote que los hunos habían sido en el pasado. Bien que la amenaza de estos nómadas fuera atenuada por la formación de un nuevo poder en su solar de la Rusia occidental. Estado ruso que debía sus orígenes a las compañías de aventureros escandinavos o *ros*, establecidos entre las tribus eslavas y adueñados de las rutas comerciales desde el Báltico al mar Negro. Todos los veranos sus barcasas descendían el Dnieper desde Kiev con cargamentos de esclavos, pieles y cera para los mercados de Bizancio o para los del reino de Kazar, que dominaba las rutas orientales desde el Volga al mar de Azov. Lo mismo que los vikingos de occidente, eran piratas a la par que mercaderes, y durante el siglo x hicieron repetidas incursiones sobre las costas del

(1) Al mismo tiempo, la herejía pauliciana alcanzaba a Bulgaria desde las colonias armenias próximas a Filipópolis y daba nacimiento a la secta eslava de los bogomils; rápidamente extendida por todos los Balcanes, sobre todo en Bosnia, donde llegó a ser una religión nacional, así como en Rusia, ya en 1004, y más tarde a la Europa occidental.

mar Negro y sobre la misma Constantinopla. Las más formidables fueron las expediciones del príncipe de Kiev Igor en 941 y 944, seguidas de la conclusión de un nuevo tratado y por la reanudación de relaciones amistosas entre los rusos y el imperio bizantino. En la segunda mitad del siglo x, bajo la esposa de Igor, la princesa cristiana Olga, su hijo Svyatoslav y Wladimiro el grande (980-1015) el poderío ruso fué creciendo a costa de sus vecinos hasta reemplazar al imperio kazar en el Volga como el mayor poder político y comercial de todo el norte. El imperio bizantino logró contener las intenciones de Svyatoslav en 967-971 de conquistar Bulgaria y establecer su capital al sur del Danubio, y de aquí en adelante se reforzaron las relaciones entre ambos poderes, siendo cada vez más íntimas y amistosas. Finalmente, en 988, el hijo de Svyatoslav, Wladimiro, hizo un tratado con el emperador Basilio II, a tenor del cual consentía en recibir el bautismo y proveer al ejército imperial con seis mil hombres de tropas auxiliares, orígenes de la célebre guardia varangiana, a cambio de recibir en matrimonio la mano de la hermana de Boris, Ana. Pero Basilio no cumplió su parte del tratado hasta que los rusos no aumentaron la presión sobre el imperio conquistando Cherson, último resto de los antiguos establecimientos griegos al norte del mar Negro. Con lo que se abrió el camino para la conversión de los eslavos del norte y Rusia entró a formar parte del mundo ortodoxo.

En el siglo siguiente la influencia bizantina ejerció profundo efecto sobre la sociedad rusa. Los obispos y doctores de la nueva Iglesia eran todos griegos, muchos nacidos en Cherson, que llevaban consigo hacia el norte las tradiciones religiosas y artísticas de la Iglesia bizantina y la escritura y literatura eslavo cristiana que habían de ser elementos cardinales en la cultura rusa. Las iglesias y monasterios de Kiev, con sus frescos y mosaicos puramen-

te bizantinos, dan testimonio del vigor de este movimiento en los siglos xi y xii, el cual dilató su influencia no sólo por los centros de la Rusia vieja en el norte, tales como Novgorod y Pskov, sino también, al correr de la centuria duodécima, a las recién colonizadas tierras del noreste: la región de Suzdal y Moscú, llamada más tarde a ser el centro de la vida nacional rusa.

Esta expansión exterior de la influencia bizantina fué el éxito más relevante de la época medieval del imperio. Desgraciadamente la conquista espiritual del mundo eslavo estaba contrapesada por la decadencia de la influencia bizantina en Occidente y por la progresiva separación entre las Iglesias oriental y occidental. Las postrimerías del período macedónico vieron la consumación del cisma entre el imperio bizantino y el papado. Las semillas de este suceso yacen en lo más hondo de la historia bizantina. La causa real del cisma no fué la disputa entre Miguel Cerulario y León IX, ni siquiera en la controversia teológica sobre la procesión del Espíritu santo, surgida en tiempos de Focio; era la divergencia cultural, cada vez mayor, entre el este y el oeste. El nuevo patriotismo heleno del resurgir bizantino llevaba a las clases directoras del imperio oriental a mirar a los romanos y a los francos como simples bárbaros, a la par que la emancipación gradual de Roma y del Exarcado de sus lazos de dependencia política hacia el Imperio dieron nuevos motivos para esta actitud. Ya en el siglo viii el emperador León III había privado al papado de su jurisdicción sobre las sedes ilíricas y del sur de Italia, confiscando los patrimonios de la Iglesia romana en Oriente. Con lo que el patriarcado bizantino se identificó con la Iglesia del Imperio y la rivalidad entre el patriarca ecuménico de Constantinopla y el papa de la vieja Roma vino a ser más aguda que nunca.

Rivalidad que no era nada nuevo, sino que se remonta a los mismos orígenes del patriarcado bizantino. San Gre-

gorio Nacianceno se burlaba del patriótico ardor con que los obispos orientales reivindicaron la superioridad de Oriente sobre Occidente en Constantinopla al 381 (1), y tanto en este concilio como en el de Calcedonia hubo intentos de asimilar el puesto eclesiástico de la nueva Roma al de la antigua. A lo largo de los siglos precedentes Roma y Constantinopla estuvieron constantemente divididas en las cuestiones dogmáticas; de hecho, desde los siglos IV al IX son casi más los años que vivieron en cisma que aquellos en que vivieron en mutua comunión (1).

No obstante, estos cismas servían para mantener el prestigio de Roma en Oriente, puesto que los defensores de la ortodoxia desde los días de Atanasio a los de Teodoro de Studium consideraban al papado como el baluarte de su causa contra los intentos por parte del Gobierno imperial de imponer a la Iglesia sus ideas teológicas. Únicamente se relajó este lazo de unión al concluir la época de las controversias teológicas con el establecimiento definitivo de la ortodoxia, siendo entonces cuando se dejaron sentir más agudamente las divergencias culturales y de costumbres eclesiásticas. Y fué precisamente en tal momento cuando Roma perdió su conexión política con el imperio bizantino, asociándose íntimamente con la potencia rival, los francos. Los bizantinos estaban dispuestos a

(1) Verdad es, decían, que en las cosas eclesiásticas debemos seguir el curso del sol, y que deben tener su origen en la misma parte del mundo en donde Dios mismo se dignó revelarse en forma humana. (San Gregorio Nacianceno: *Carmen de vita sua*, 1690-1693.)

(1) Así, el cisma arriano, 343-398; el referente a San Juan Crisóstomo, 404-415; el cisma de Acacio, 484-519; el monotelismo, 640-681, y los iconoclastas, 726-787 y 815-843.

Por lo cual las semillas de la controversia no han de ser buscadas ni en el siglo XI ni en el IX, sino mucho antes, en la polémica arriana, "esa guerra abominable y fratricida que —como dice Duchesne— escindió toda la cristiandad, desde España hasta Arabia, para terminar, al cabo de sesenta años de escándalo, por dejar sólo a las futuras generaciones los gérmenes de unos cismas cuyos efectos siente todavía la Iglesia". (*Histoire ancienne de l'Eglise*, II, 157.)

aceptar al papado como árbitro supremo en materias de fe y el representante de la autoridad apostólica dentro de la iglesia imperial, pero no preparados para admitir la superioridad de una iglesia extranjera y "bárbara" sobre la Iglesia del imperio. La aceptación del Gobierno franco en Italia y la coronación de Carlomagno como emperador romano fueron a los ojos de los bizantinos un acto de cisma regular que encontró su completamiento lógico en otro cisma religioso. Y mientras Roma era todavía en el siglo VIII casi bizantina en cultura y pensamiento, ya la iglesia franca tenía una tradición distinta. Las costumbres propias de Occidente que provocaron la hostilidad bizantina, tales como la adición al credo de la cláusula *Filioque* o el uso del pan sin levadura en la eucaristía, eran de origen franco, nacidas en el lejano oeste español o británico.

Fuera de la cuestión de cómo procede del Padre el Espíritu Santo, que sólo gradualmente fué adquiriendo la importancia que luego tuvo en la siguiente controversia, todas las materias en disputa eran puntos del rito que a un hombre moderno parecen de mínima importancia (1). Mas la religión bizantina estaba tan estrechamente ligada a la piedad litúrgica y al misticismo ritual que la uniformidad del rito era tema de primera importancia. Mientras que la Iglesia occidental era una iglesia con muchos ritos y una sola jurisdicción, la unidad de la iglesia oriental era antes que nada una unidad litúrgica. Ya en el siglo VII el concilio de Trullo intentó imponer la observancia de sus cánones a la iglesia occidental, pretensiones que jamás se abandonaron por entero. Y, en efecto, Miguel Cerulario en 1054

(1) Un ejemplo todavía más notorio de esta insistencia sobre los detalles del rito se halla en la rúbrica que acompaña a las ediciones antiguas del *Lenten Triodion* en el domingo antes de septuagésima. "En ese día los tres veces execrables armenios observan un ayuno desagradable, que llaman *artziburion*. Pero, para refutar su herejía, nosotros comemos queso y huevos." (*Kalendarium utriusque Ecclesiae*, II, 8, por N. Nilles.) Idénticas tendencias caracterizan la moderna iglesia rusa, cuyas crisis máximas dimanaban de las reformas litúrgicas del patriarca Nikon.

volvía los ojos al concilio de Trullo de 692 como el punto de partida del cisma entre ambas iglesias.

Por su parte los francos eran igualmente intransigentes, y Carlomagno y sus obispos adoptaron frente a la iglesia bizantina una actitud verdaderamente agresiva. De otro lado, Roma ocupaba una posición intermedia entre la vieja cultura bizantina y el nuevo mundo occidental, actuando el papado como un mediador entre ambos; mas, a medida que Roma fué cayendo cada vez más dentro de la órbita del imperio y de la cultura carolingias, llegó a ser imposible representar ese papel.

Las primeras rupturas serias tienen lugar en la segunda mitad del siglo ix, cuando Nicolás I, predecesor de los grandes papas medievales, chocó con Focio, el representante más caracterizado del renacimiento bizantino, y, pese a tratarse de un cisma relativamente breve, la restauración de la unidad fué tan superficial como insegura. En lo sucesivo ya no se cimentó sobre el ideal de la unidad espiritual, sino sobre las frágiles bases de la política imperial. El partido monástico en la iglesia oriental, que durante el siglo viii vió en Roma el principal sostén en su lucha por la libertad de la Iglesia contra el cesaropapismo de los emperadores iconoclastas, no podía en el siglo x esperar ya nada del papado, juguete de las facciones locales romanas o de los emperadores germánicos (1). Hubo de contentarse con sus propias fuerzas, por lo cual el monasticismo bizantino refloreció con nuevos bríos, no sólo en Constantinopla, en el monte Olimpo de Bitinia y en el monte Athos, sino en la propia Italia, donde San Nilo fundó el monasterio basiliano de Grottaferrata, a pocas millas de Roma. Y si el elemento monástico perdió en ade-

(1) En tanto apoyaba el movimiento reformador en la Iglesia oriental, el papado fué en parte responsable del nombramiento del joven patriarca Teofilacto, uno de los más lamentables episodios en la historia de la iglesia bizantina del siglo X.

lante su antigua simpatía por el papado, le eran positivamente hostiles los componentes del funcionariado seglar, de donde salían muchos de los cabezas de la Iglesia bizantina (1). Mantuvo solamente la unidad de la Iglesia el deseo de los emperadores de seguir en relaciones amistosas con el papado por motivos políticos. La decadencia del imperio carolingio resucitó las ambiciones bizantinas sobre Italia, y desde los tiempos de Juan VIII el papado asume un papel primerísimo en la diplomacia bizantina. Con lo que las relaciones entre las iglesias fluctuaron según cambiaban las situaciones políticas, y una ruptura completa como la que estuvo a punto de suceder en 1009 era evitada por el emperador, que necesitaba el apoyo del papado para sus planes de restauración del poder bizantino en Italia.

Mas, en tales circunstancias, el cisma era a la postre inevitable, siendo precipitado en 1054 por la actuación de Cerulario, cuyo prestigio personal y cuyas ambiciones eran lo bastante fuertes para pasar por encima de los deseos del emperador. No obstante ni siquiera esta ruptura hubiera sido definitiva de no haber coincidido con el nacimiento del poder normando y con la pérdida de las posesiones bizantinas en la Italia meridional. En lo sucesivo el este hubo de enfrentarse con la creciente amenaza de una agresión occidental, y la controversia religiosa entre las iglesias bizantina y latina se identificó con la causa del patriotismo y del renacer político de Bizancio.

A pesar de lo cual, a comienzos del siglo xi nadie hubiera podido prever el destino que aguardaba al mundo bizantino. Nunca apareció el imperio oriental tan fuerte ni tan próspero como en los días de Basilio II. Sobrepassaba con mucho a la Europa occidental en riquezas y civilización, al paso que la conquista de Bulgaria y la conver-

(1) Por ejemplo, los patriarcas Focio, Tarasio (784-806). Sisinio (996-998) y el propio Miguel Cerulario.

sión de Rusia le brindaban nuevas oportunidades de expansión cultural. Habían sido echados los cimientos para la formación de una nueva cultura eslavo-bizantina en la Europa oriental, que parecía llevar dentro promesas de futuro no inferiores a las de su contrapié romano-germánico en Occidente. En la realidad, no obstante, la primera fué cortada y muerta prematuramente, en tanto la última estaba destinada a ser madre del movimiento universo de la moderna civilización occidental.

Contraste que se debe en parte a causas externas. A partir de finales del siglo x y pese a su retraso, la cultura del Oeste europeo era libre para seguir el curso de su propio desarrollo, mientras que la del este estaba constantemente expuesta a violentas trabas e interrupciones desde fuera. En los cincuenta años siguientes a la muerte de Basilio II el imperio perdió sus provincias orientales a manos de los seljúcidas turcos y sus comunicaciones con Rusia quedaron en situación peligrosa por las renovadas incursiones de los patzinacos y tártaros cumanos asentados en las estepas del norte. En el siglo siguiente esas invasiones casi destruyeron la prometedora cultura de Kiev, desplazando el centro de gravedad de la Rusia eslava hacia el noreste, hacia la región de Wladimiro y de Moscú, territorios que también un siglo más tarde eran arrasados por la conquista mongólica. Y finalmente en el siglo xiv los turcos otomanos entraron en Europa y tras cortar la breve vida de la Servia medieval, destruyeron completamente los últimos restos del poderío bizantino, residuos que habían escapado a los asaltos de los señores normandos y angevinos de la Italia meridional, a las conquistas de los cruzados franceses y de los aventureros y mercaderes italianos.

Pero, con ser importantes, estas causas no bastan para explicar el final prematuro y la decadencia de la cultura oriental europea. La cultura bizantina había conservado

las tradiciones de la civilización clásica en un grado mucho mayor que el oeste latino, pero falló en cuanto a propagarla y transmitirla a los pueblos nuevos. Esta cultura superior permaneció como patrimonio de un pequeño núcleo de la clase superior, reducidas a la corte y a la capital, por lo que los pueblos eslavos heredaron únicamente los elementos artísticos de la cultura bizantina. En consecuencia, cuando sonó la última hora, la herencia intelectual del pensamiento y de las letras griegas no fué recogida por sus hijuelas culturales del este, sino por sus antiguos enemigos y rivales del Occidente latino.

La cultura bizantina mantuvo fielmente su tradición original, pero resultó impotente para crear nuevas formas sociales y nuevos ideales de cultura. Su vida cultural y espiritual transcurrió en los moldes fijos de la Iglesia-estado de Bizancio, por lo que al caer ésta se encontró sin bases para un nuevo esfuerzo social. En Occidente, por el contrario, durante la alta edad media no existieron tales armazones de cultura políticamente fijos. La sociedad estaba reducida a sus propias fuerzas, y el estado era tan pobre y tan bárbaro que resultaba incapaz para mantener las formas superiores de la vida civilizada. Fué a la Iglesia más que al estado a donde se volvían los ojos buscando una orientación cultural, y gracias a su independencia espiritual gozó la Iglesia de ese poder de iniciativa moral y social que faltaba en Oriente. Y así, pese a ser la civilización de la Europa occidental de un nivel muy inferior al lado de la del imperio bizantino, era una fuerza dinámica y no estática, que ejerció una influencia decisiva sobre la vida social de los pueblos nuevos. En el este había un organismo que abarcaba toda la cultura: el imperio; mientras que en el oeste cada país y casi cada comarca tenía sus propios centros de vida cultural en las iglesias y los monasterios locales, que no se consagraban exclusivamen-

te como en Oriente al ascetismo y a la vida contemplativa, sino que eran también órganos de actividad social. El ideal bizantino está representado por el sublime aislamiento del monte Athos, un mundo encerrado en sí mismo y apartado de la vida común de los hombres; el de la Europa occidental por las grandes abadías benedictinas, que fueron, como Saint-Gall, centros rectores de la cultura, o como Cluny, fuente de unos nuevos movimientos llamados a ejercer profunda influencia en la sociedad medieval.

PARTE TERCERA

LA FORMACION DE LA CRISTIANDAD OCCIDENTAL

XI

LA IGLESIA OCCIDENTAL Y LA CONVERSION DE LOS BARBAROS

La caída del Imperio de Occidente en el siglo v no trajo consigo la formación inmediata de una unidad cultural independiente en la Europa occidental. En el siglo vi la cristiandad del oeste dependía aún del imperio bizantino y su cultura no era más que una mezcla caótica de ingredientes bárbaros y romanos carentes de unidad espiritual y sin ningún principio interno de orden social. El pasajero resurgir de la civilización en el siglo vi estuvo seguido por un segundo período de decadencia e invasiones bárbaras, que rebajaron la cultura europea a un nivel todavía más inferior que el que alcanzara en el siglo v. Una vez más la crisis tuvo lugar en el Danubio. La segunda mitad del reinado de Justiniano vio el debilitamiento progresivo de las defensas fronterizas y a las provincias balcánicas expuestas a una serie de invasiones destructoras. Los gépidos, un pueblo germano-oriental aliado a los godos, sustituyeron a los ostrogodos en la Panonia, en tanto que los hunos cotríguros ocupaban el bajo Danubio y llevaban sus correrías hasta las mismas puertas de Constantinopla. Siguiendo su estela vinieron los eslavos, que entonces por vez primera surgen de la obscuridad prehistórica que envuelve sus orígenes. Encarado con tantos peligros, el gobierno imperial se encontró incapaz de defender militarmente sus fronteras y echó mano de las armas diplomáticas. Impulsó a los utiguros de la estepa de Kuban a atacar a los cotríguros, a los hérulos y lombardos contra los gépidos, a los ávaros contra los gépidos y

los eslavos. Así en 567, muerto ya Justiniano, ávaros y lombardos unidos destruyeron el reino gépido, que abandonaba a su suerte el gobierno de Justino II con la esperanza de recobrar Sirmium para el imperio; bien que aquí los bizantinos se pasaron de listos, porque Bayan, el gran khan de los ávaros, no era un jefecillo de poca importancia apto para testafierro de la diplomacia imperial, sino un despiadado conquistador asiático por el estilo de Atila o Gengis-Khan. En vez de un estado germano relativamente estable, el imperio se encontró con un pueblo de guerreros nómadas cuyos dominios iban desde el Adriático hasta el Báltico. Ante sus presiones cayó al cabo la frontera danubiana, siendo ocupadas por pueblos eslavos dependientes de los ávaros aquellas provincias ilíricas que durante cerca de cuatrocientos años habían sido cimiento del poderío militar del imperio y cuna de sus soldados y gobernantes.

Pero no era el imperio la única potencia afectada. Toda la Europa central fué presa de los conquistadores asiáticos. Sus correrías llegaron hasta las fronteras del reino franco. Los suevos del norte se vieron obligados a evacuar las tierras entre el Elba y el Oder, y la Germania oriental fué colonizada por eslavos sometidos a los ávaros. Con lo que de los pueblos germano-orientales que anteriormente enseñorearan la Europa oriental desde el Báltico al mar Negro, sólo subsistían los lombardos, y esto por haber sido lo bastante avisados para pactar con sus aliados asiáticos. Inmediatamente después de la caída del reino gépido abandonaron sus tierras danubianas y marcharon a Italia. Nuevamente el imperio fué incapaz de proteger a sus súbditos. Los invasores ocuparon la Lombardía y el interior de la península, consiguiendo únicamente los bizantinos mantenerse en los distritos costeros: las islas vénetas, Rávena y la Pentápolis, el ducado de Roma, Génova, Amalfi y Nápoles.

Esta fué la puntilla para la decadente civilización italiana, y no ha de causar admiración que los hombres de entonces creyeran llegado el fin de los tiempos. Los escritos de San Gregorio el grande reflejan los sufrimientos terroríficos y el profundo pesimismo de la época, que llega a bendecir a la peste que devastaba el oeste como un refugio contra los horrores que le rodeaban. "Cuando consideramos la manera en que otros hombres han muerto, encontramos un consuelo en ver la forma de muerte que nos amenaza. ¡Qué mutilaciones, qué crueldades hemos visto infligidas a unos hombres, para los cuales la muerte es la única medicina y su vida una tortura!" (1). Ve cumplida en el destino de Roma la profecía de Ezequiel de la vasija hirviente: "De esta ciudad fué con verdad dicho: "Se consumirán las carnes, y se cocerá toda la mezcla, y se desharán los huesos" (*). Pues ¿dónde está el Senado? ¿Dónde el pueblo? Los huesos han sido esparcidos, la carne consumida, pasó toda la pompa de las dignidades de este mundo.

"Sin embargo, los que quedan, pocos como somos, todavía somos cada día heridos con la espada, todavía somos cada día oprimidos por innumerables aflicciones. Por eso se dijo: "Pon la vasija también vacía sobre las brasas. Pues el senado ya no existe y el pueblo ha perecido, las tristezas y amarguras aumentan cada día entre los pocos que quedaron. Roma está ya vacía y en llamas. Pero no hay necesidad de hablar aquí de los hombres, cuando se extiende el campo de las ruinas y vemos derrumbarse los mismos edificios." Por donde con verdad se dijo aludiendo a la ya vacía ciudad: "Amontona huesos, que yo quemaré a fuego." Ya la vasija misma está siendo consumida en don-

(1) Ep. X, 20.

(*) Ezequiel, XXIV, 10. (Nota del traductor.)

de primero se consumieron las carnes y los huesos." (2).

Sin que aún viniera lo peor. En el siglo VII los árabes se apoderaron del Africa bizantina, la provincia más civilizada de Occidente, y desaparecía la gran iglesia africana, gloria del cristianismo latino. A comienzos del siglo VIII la ola de la invasión mahometana cubría a España y amenazaba hasta la Galia. La cristiandad era una isla aislada entre los musulmanes del sur y los bárbaros del norte.

Sin embargo, fué en estos momentos de ruina y de universal destrucción cuando se echaron los cimientos de la nueva Europa por hombres como San Gregorio, inconsciente de que edificaba un nuevo orden social y que creía laborar por la salvación de los hombres en un mundo agonizante próximo a desaparecer. Y fué precisamente esta indiferencia para los resultados temporales de su obra lo que dió al papado el papel de centro de integración de todas las fuerzas vitales en la decadencia general de la civilización europea. Por decirlo con las palabras de la inscripción colocada por el papa Juan III en la iglesia de los Santos Apóstoles:

*"Largior existens augusto in tempore praesul
despexit mundo deficiente premi."* (1).

En el mismo momento en que caía el Imperio de Occidente, San Agustín trazaba en su gran libro *La ciudad de Dios* el programa que iba a inspirar los ideales de los tiempos nuevos, viendo a la historia como la evolución de dos principios contrapuestos encarnados en dos sociedades enemigas, la celeste y la terrena, Sión y Babilonia, la Iglesia y el Mundo. Una no tenía su última realización en la tierra, estaba "in via", su patria era celeste y eter-

(2) Hom. in Ezech., II, VI, 22-23. Véase la carta de San Columba-no al papa Bonifacio IV (Epist. V).

(1) H. Grisar: *Rome and the Popes in the Middle Ages*, III, 185.

nal; la otra hallaba cumplimiento en la prosperidad terrena, en el saber y la gloria del hombre, tenía en sí misma la propia justificación. Verdad es que el Estado no aparece condenado como tal; en tanto sea cristiano, sirve a los fines de la ciudad celestial. Pero es una sociedad subordinada, sierva y no señora; la sociedad suprema es la espiritual. Desde el instante en que el Estado choque con el poder más alto, desde el momento en que sea fin de sí mismo, se identifica con la ciudad terrena y pierde toda suerte de derechos que no sean los de la ley de la fuerza y del propio interés. Faltando la justicia, ¿qué es un gran reino más que una compañía de bandoleros, un *magnum latrocinium*? Conquistar o ser conquistado no es in bueno ni malo; es un mero hecho de fuerza, disputa de insensatos por una cáscara vana. El mundo terreno es pasajero y sin contenido, lo único digno de afanes es lo eterno, la Jerusalén celeste, "visión de paz".

Semejante ideario de la supremacía e independencia del poder espiritual halla su mejor órgano de expresión en el papado (1). Ya con anterioridad a la caída del imperio el obispo de Roma gozaba de una posición única en cuanto sucesor y representante de San Pedro. Roma era la sede apostólica por excelencia, y en virtud de este carácter intervenía decisivamente frente a Constantinopla y a Alejandría en las polémicas doctrinales de los siglos IV y V. La decadencia del imperio en el oeste reforzó naturalmente su prestigio, pues en la antigua capital se dejaba sentir mucho más que en las ciudades el proceso por el cual el obispo asumía la representación de la tra-

(1) La teoría agustiniana de la Ciudad de Dios llevaba en sí los gérmenes de lo que fué el papado medieval, salvo el nombre de Roma. En Roma misma era fácil suplir la inserción y transformar la concepción de un dominio todavía oscilante desde la antigua sede del gobierno en otro universal y casi tan autoritario como el del Imperio. La herencia de las tradiciones imperiales romanas, yacente al hundirse la monarquía seglar, recayó íntegra en la tiara de un obispo cristiano." (Prof. C. H. Turner, en la *Cambridge Mediaeval History*, I, 173.)

dición romana en las provincias conquistadas. La vieja tradición imperial proseguía en el terreno religioso. En el siglo V, dirigiéndose San León el Grande a su pueblo en la festividad de San Pedro y San Pablo, podía decir: "Estos son los que te han elevado a la gloria de una nación sagrada, a pueblo elegido, a ciudad real y sacerdotal, hecha cabeza del mundo por la santa sede de San Pedro, y más gobernada por la religión divina que por potestades terrestres." (1).

Todavía era el papa un súbdito leal del emperador y miraba a la causa del imperio como inseparable de la religión cristiana. La liturgia cantaba juntos a "los adversarios del nombre de Roma y a los enemigos de la fe católica" y el Misal romano contenía aún una plegaria por el imperio de Roma: "que Dios haga sumisas al emperador todas las naciones bárbaras, para nuestra perpetua paz". Pero tras la invasión lombarda y después de los días de San Gregorio, la autoridad efectiva del gobierno imperial en Italia quedó reducida a una mera sombra, recayendo en el papa la responsabilidad de salvar Roma y alimentar a sus habitantes. Lo mismo que Venecia o Cherson, Roma vino a ser un miembro semiindependiente del estado bizantino. Quedó como una puerta abierta entre el este civilizado y el oeste bárbaro, un punto de cita común para ambos, pero sin pertenecer exactamente a ninguno de los dos.

Esta anómala situación fué muy favorable a los papas

(1) San León Magno: *Sermones*, 82. Vide Próspero: *De ingratias*, 51 y siguientes. Así, también, San Columbano compara al gobierno paternal de la Roma cristiana con el del imperio pagano. "Nosotros los irlandeses —escribe— estamos especialmente ligados a la silla de San Pedro, y por muy grande y gloriosa que pueda ser Roma, es solo esta silla lo grande y afamado para nosotros. La celebridad de la gran ciudad se extendió por todo el mundo, pero únicamente llegó hasta nosotros cuando la barca de la Iglesia vino cruzando las olas de Occidente con Cristo por piloto y San Pedro y San Pablo por diestros remeros." (*Epístolas al papa Bonifacio*, V.)

para influir en los reinos bárbaros de Occidente, toda vez que el papado gozaba del prestigio de su conexión con el imperio oriental sin peligro de ser considerado como instrumento de la política imperial; y así los reyes francos no objetaron nada al hecho de que al obispo de Arlés le fuera conferido el vicariato de la Iglesia en las Galias. Sin embargo, el poder del papado, y con él el de la Iglesia universal, estaba en gran parte limitado por la debilidad propia de las iglesias locales. La iglesia del reino franco, sobre todo, sufrió el mismo proceso de barbarización y decadencia cultural que afectaba a toda la sociedad.

Transformóse el obispo en un magnate territorial parejo al conde, y a tenor de la magnitud de su riqueza y poderío corría el peligro de secularizarse del cargo. Aunque la monarquía no tuviese intención directa de entrometerse en las prerrogativas eclesiásticas, lógicamente reclamaba el derecho a nombrar los ocupantes de un puesto que tanta parte tenía en la administración del reino, y sus candidatos eran a menudo de carácter harto dudoso, cuales los "obispos ladrones" Salonio y Sagitario, cuyas hazañas nos relata Gregorio de Tours (IV, 42; y V, 20). Además, la transformación del Estado en una sociedad agraria y la creciente decadencia de la ciudad causaron sobre la Iglesia los más deletéreos efectos, ya que vino a predominar la influencia de los bárbaros y medio paganos campesinos sobre la de los moradores urbanos. Pues, mientras que en el cristianismo oriental se convirtieron primero los campesinos y fueron, si cabe, más cristianos que los de las urbes, en la Europa occidental la Iglesia creció en las ciudades, sin causar una profunda impresión sobre las gentes del campo. Estos fueron los *pagani*, los paganos, aferrados tercamente a sus inmemoriales costumbres y creencias, a los ritos de la siembra y de la cosecha, y a venerar árboles y fuentes sagrados.

Pero el *ethos* fundamental de la nueva religión en modo alguno era ajeno a la vida campesina. Dió sus primeros pasos entre los pescadores y rústicos de Galilea y la enseñanza evangélica está llena de comparaciones con el campo, el aprisco y el viñedo. Para calar en el campo el cristianismo necesitaba apenas otro órgano al lado del episcopado ciudadano. Y ahora, en el preciso instante en que la conversión del imperio encadenaba más estrechamente la Iglesia a la política urbana, surgía un nuevo movimiento que lanzaba a los campos gentes de la ciudad. Los héroes de la segunda época del cristianismo, los sucesores de los mártires, fueron los ascetas, hombres que deliberadamente cortaban todos los lazos con la herencia íntegra de la cultura ciudadana para vivir una vida de trabajo y oración en la máxima sencillez posible.

En el siglo iv los desiertos de Siria y Egipto se poblaron con colonias de monjes y ermitaños que llegaron a ser escuelas de vida religiosa para todas las partes del imperio y para los pueblos orientales vecinos. Pero en Occidente, y aun siendo idénticos los ideales, la diferencia de circunstancias sociales forzó a los monasterios a tomar una actitud distinta hacia la sociedad que los rodeaba.

En los distritos rurales de Occidente el monasterio fué el solo foco de vida y doctrina cristianas, y tocó a los monjes más que a clérigos y obispos la tarea de convertir al paganismo o semipaganismo en que habían al final caído las poblaciones campesinas. Lo que es patente ya en el siglo iv en la vida del fundador del monasticismo galo, San Martín de Tours, aunque el mayor impulso venga de la labor de Juan Casiano, que puso a la Galia en contacto directo con las tradiciones de los monjes del desierto egipcio, y de San Honorato, fundador de Lerins, centro el mayor entre los monásticos de la Europa occidental en el siglo v y foco de extensísima influencia.

Aunque fué en los territorios celtas del lejano oeste recién convertidos donde la influencia del monasticismo se tornó todopoderosa. Los comienzos del movimiento monástico en esas regiones datan del siglo v, debiendo probablemente sus orígenes a la influencia de Lerins, donde San Patricio estudiara durante los años previos a su apostolado y donde en 433 un monje inglés llamado Fausto alcanzó el título de abad. Pero por más que San Patricio introdujera la vida monástica en Irlanda, su ordenación de la Iglesia siguió las líneas tradicionales de la organización episcopal, lo mismo que en la iglesia británica de Gales. No obstante, habida cuenta de que el obispo romano era siempre obispo de una ciudad, el sistema normal de la organización eclesiástica carecía de bases sociales lógicas en las tierras celtas, donde la unidad social era la tribu. De ahí la gran extensión de las influencias monacales y el brillo de su cultura en el siglo vi, que llevó a los monasterios a asumir el papel rector de los obispos como centros de la vida y de la organización eclesiástica. Arrancó el movimiento del sur de Gales, donde el monasterio de San Illtyd en la isla de Caldey vino a ser la gran escuela de la vida monástica ya en el siglo vi, siguiendo el modelo de Lerins. Desde ese centro la ola monástica se difundió a través de ambas Bretañas por obra de San Sansón, San Cadoc de Llancarvan, San Gildas y San David. Además, el gran desarrollo del monasticismo irlandés en el siglo vi bajo los "santos de segunda fila" está íntimamente relacionado con tal movimiento (1). San Finiano de Clonard (+ 549), artífice principal del nuevo estilo monacal, estuvo en estrecha relación con San Cadoc de Llancarvan y con San Gildas, siendo a través de

(1) Hubo también una otra corriente de influjo extranjero que deriva de la fundación de San Niniano en Galloway y que representa en Irlanda San Enda de Aran, pero es de importancia secundaria respecto a la tradición de Llancarvan y Clonard.

él y de sus discípulos, sobre todo de San Ciaran de Clonmacnoise (+ 549), de San Brendan de Clonfert y de San Columba de Derry y Iona, por donde se difundió en Irlanda la tradición monástica de San Illtyd y de su escuela. La relevancia de ese movimiento fué tanto literaria cuanto ascética, pues la escuela de San Illtyd y de San Cadoc cultivaron las tradiciones de las viejas escuelas de retórica a la par que las enseñanzas puramente eclesiásticas, y propulsaron el estudio de la literatura clásica.

Tal es el origen del movimiento cultural que produjo la gran escuela monástica de Clonard, Clonmacnoise y Bangor, dando a Irlanda el papel rector de la cultura occidental a finales del siglo vi. Aparte ser probable que este movimiento debe también algo a las tradiciones indígenas, porque los irlandeses, a diferencia de otros pueblos bárbaros, tenían tradiciones propias de enseñanza, representadas por las escuelas de poetas o *filid*, aureolados de grandes riquezas y prestigio social. Las nuevas escuelas monacales participaron de la herencia de esta tradición indígena, sustituyendo a las viejas escuelas bárdicas y drúidicas como órganos intelectuales de la sociedad irlandesa. Poco a poco la cultura clásica importada de los monasterios cristianos se mezcló con las tradiciones literarias nativas, dando lugar a una nueva literatura vernacular en parte inspirada en modelos cristianos pero también un poco basada en las tradiciones paganas indígenas. Aunque tal literatura ha llegado principalmente a nosotros a través de versiones irlandesas medievales, no cabe duda que su creación original se remonta a los siglos vii y viii —edad de oro para la cultura irlandesa cristiana—, ni de que la tradición literaria de la Irlanda medieval clava profundamente sus raíces en el pasado prehistórico. El ejemplo más típico de ello es la gran epopeya en prosa o saga *Tain Bo Cualgne*, que nos lleva más allá de la edad media y de las tradiciones clásicas a los tiempos

heroicos de la cultura céltica, conservando la estampa de un estadio social semejante al descrito en los poemas homéricos. O sea, que no hubo ruptura súbita entre la antigua tradición bárbara y la de la Iglesia, según ocurriera en otras partes, sino que tuvo lugar una fusión entre la Iglesia y la sociedad tribal celta completamente diferente de las que se verificaron en el resto de la Europa occidental. La organización episcopal y jerárquica de la Iglesia, común a toda la Cristiandad, se subordinó allí al sistema monástico. Evidentemente los obispos continuaron existiendo y confiriendo órdenes, pero no fueron los gobernantes de la Iglesia. Y los monasterios no se limitaron a ser sólo grandes focos de vida intelectual y religiosa, sino también centros de jurisdicción eclesiástica. El abad era el rector de una diócesis o *paroechia* y generalmente tenía en su comunidad uno o más obispos para llenar las funciones episcopales necesarias, excepto en los casos en que él mismo lo era. Y todavía es más extraordinario el hecho de que esta especie de jurisdicción casi episcopal era ejercida por mujeres, pues la sede de Kildare dependía del gran monasterio de S. Bridget, estando regida conjuntamente por el obispo y la abadesa, por lo que era, en frase de escritor, "sede a la par episcopal y virginal" (1).

Los monasterios guardaban relación estrecha con la sociedad tribal, pues era costumbre predominante, si es que no universal, la de que el abad había de ser elegido entre los componentes del clan a que perteneciera el fundador. Así el *Libro de Armagh* cuenta en el siglo ix que la iglesia de Trim había sido regida a lo largo de nueve generaciones por los descendientes del jefe del clan que fundara la iglesia en tiempos de San Patricio. Del mismo modo los primitivos abades de Iona pertenecían a la

(1) Ryan: *Irish monasticism*, 179-184. ¡Tan excepcional era la posición ocupada por S. Bridget que algunas leyendas llegan a aseverar que ella misma recibía las órdenes episcopales!

familia de S. Columba, estirpe real del nórdico Ui Niall (2).

En cuanto a la organización y costumbres los monjes irlandeses se parecen mucho a sus modelos egipcios, rivalizando con los monjes del desierto en el rigor de la disciplina y en el ascetismo de su vida. No eran sus monasterios grandes edificios cual tiempos después las abadías benedictinas, sino que consistían en agrupaciones de cabañas y pequeños oratorios, iguales a los *laura* egipcios, rodeados por una tapia o *rath*. Además, mantenían la idea oriental de la vida eremítica como meta y culminación del estado monacal. Sin embargo, en Irlanda esta idea tomó una forma peculiar que no se encuentra en ninguna otra parte. Era usual entre los monjes dedicarse a una vida de exilio voluntario y de peregrinación. En la *Crónica anglosajona* se recuerda (s. a. 891) el caso de tres monjes que huyeron de Irlanda en un bote sin remos porque querían vivir como peregrinos por el amor de Dios, sin preocuparse de donde estuviesen, caso que es típico de esta postura espiritual. Postura que condujo a un movimiento de viajes y exploraciones que se refleja de forma legendaria en las aventuras de San Brendan el navegante. Cuando los vikingos llegaron por primera vez a Islandia se encontraron con que los "papas" irlandeses habían estado allí antes, y cada isla de los mares nórdicos tuvo su colonia de ascetas. Los informantes del geógrafo carolingio Dicuil habían navegado incluso más allá de Islandia y alcanzado el helado océano Artico.

(2) También hay pruebas de la existencia de obispos tribales no monásticos, pues las leyes parecen disponer que cada *tuath* debía tener un obispo propio, que ocupase un papel secundario al lado del Rey. (Ryan: op. cit., 300.) Estos obispados de *tuath* dieron origen a las sedes posteriores de la Irlanda medieval, pero en los primitivos tiempos tenían una importancia menor que la de las grandes jurisdicciones monásticas, mermándose su autoridad a causa de los numerosos obispos viajeros, por el estilo de aquellos de quienes se quejaba San Bonifacio en el continente a principios del siglo VIII.

Pero la importancia efectiva de estas corrientes radica en el impulso que dieron a la actividad misionera, ya que en calidad de misioneros es como los monjes celtas labraron sus mayores aportaciones a la cultura europea. Las colonias monásticas de S. Columbano en Iona y de su homónimo Columbano en Luxeuil fueron los puntos de partida de la gran expansión del cristianismo. A uno se debe las conversiones de Escocia y del reino nortúmbrico, al otro el resurgimiento del monasticismo y la conversión de las últimas reliquias paganas en la monarquía franca. Luxeuil fué con sus seiscientos monjes la metrópoli monástica del oeste europeo y el foco de una gran actividad colonizadora y misionera. A él es debida la fundación de muchos de los más grandes cenobios medievales, tanto en Francia cuanto en Flandes y Alemania, como, por ejemplo, Inmiéges, San Vandrille, Solignac y Corbie en Francia, Stavelot y Malmedy en Bélgica, Saint-Gall y Dissentis en Suiza, y Bobbio, última fundación del mismo San Columbano, en Italia. Los monjes irlandeses dejaron huellas a todo lo ancho de la Europa central, y la Iglesia alemana venera aún entre sus fundadores los nombres de San Kilian, San Gall, San Fridolino y San Corbiniano.

No es difícil darse cuenta de la influencia que este movimiento ejerció sobre las clases campesinas. Era una corriente genuinamente rural, que huía de las ciudades en busca de las más agrestes regiones por bosques y montañas. Mucho más que las predicaciones de los obispos y sacerdotes de la lejana ciudad, la presencia de estas colonias de ascetas vestidos de negro hubo de impresionar a las mentalidades campesinas con el sentido de un nuevo poder más fuerte que los espíritus naturales de la antigua religión de los árboles y de las piedras. Además, los monjes irlandeses eran también gentes del campo, que sentían profundamente la naturaleza y las cosas agres-

tes. Los biógrafos de San Columbano nos cuentan cómo, según venía atravesando la floresta, las ardillas y los pájaros venían a dejarse acariciar y "saltaban alrededor de él con gran alegría, lo mismo que gozquezuelos lamiendo la mano de su amo" (1). En efecto, las leyendas de los santos del yermo están llenas de un sentimiento casi franciscano de la naturaleza. Ciertamente es que el ideal monacal celta era el del desierto; amaban los bosques, y más aún las islas deshabitadas e inaccesibles, como Skellig Michael, uno de los más impresionantes parajes monásticos, ni más ni menos que los monjes orientales al elegir Monte Athos o Meteora. A pesar de lo cual los establecimientos monásticos se veían obligados por la necesidad a cumplir tareas campesinas, limpiar los matorrales y a cultivar el suelo. Las vidas de los monjes santos del período merovingio, sean galos o celtas, están llenas de alusiones a sus faenas agrícolas, a su labor de talar bosques y de volver a poner en estado de cultivo tierras abandonadas en los tiempos de las invasiones. Muchos, como San Walarico, el fundador de Saint Valery-sur-Somme, eran de origen campesino. Otros, aunque de noble cuna, consagraron sus vidas a labrar el campo, como Teodulfo, abad de St. Thierry cerca de Reims, que nunca dió de mano a su labor y cuyo arado fué colgado en la iglesia por los campesinos como si fuese una reliquia.

Esos son los hombres a quienes realmente se debe la conversión de las clases rurales, porque acercándose tanto a la gente campesina pudieron infundirle el espíritu de la nueva religión. Gracias a ellos se dedicaron a los santos los cultos que antes se rendían a los espíritus de la naturaleza. Las fuentes, los ríos y los árboles sagrados siguieron siendo objeto de la devoción popular, pero consagrados a nuevos poderes y en consonancia con nuevos

(1) Jonás: *Vita Columbani*, I, 17.

criterios. Los campesinos de la comarca de Reims siguieron adorando al árbol sagrado que se dice brotó milagrosamente de la aguijadera de bueyes que el propio San Teodulfo hincó en la tierra. En el oeste las cruces pétreas de los santos sustituyeron a los menhires del culto pagano (1), lo mismo que los grandes túmulos de Carnac eran coronados por una capilla dedicada a San Miguel y el dolmen de Ploucrét se transformaba en un oratorio consagrado a los Siete Santos. Sólo con grandes esfuerzos pudo la Iglesia desterrar las antiguas usanzas paganas y esto generalmente reemplazándolas por cristianas ceremonias. Lo que se dice en el *Liber pontificalis* de que San León instituyó las fiestas carnalescas para acabar con las lupercales será tal vez inexacto, pero las grandes procesiones del 25 de abril parecen ocupar el puesto de las robigales y la de la reunión u *oblatio* el de los juegos apolíneos. Siendo todavía más notables la correspondencia entre los *Ember days* o días de la ceniza y las ferias paganas que en cada estación se daban por la cosecha, la vendimia y la sementera. La liturgia de los días de la ceniza, en adviento especialmente, está llena de alusiones a la sementera, que se asocia con el misterio del nacimiento de Dios. "La semilla divina cae, y puesto que los frutos del campo bastan para nuestra vida terrena, esta semilla que baja de lo alto da a nuestro espíritu el alimento de la inmortalidad. La tierra ha producido trigo, vino y aceite, y ahora el Nacimiento inefable acerca a Aquél cuya gracia es pan de vida para los hijos de Dios." (2).

Mas esa transfiguración litúrgica del espíritu de la religión vegetativa era demasiado espiritual para que cupie-

(1) En Bretaña hubo casos de cristianización del mismo menhir por la adición de una pequeña cruz.

(2) Tomado del *Sacramentario* leonino por Grisar (op. cit., III, 285), que también llama la atención sobre la notable coincidencia entre la lección sacada de Isaías en la misa del miércoles de ceniza y los versos de Ovidio a Ceres en las *feriae sementivae*. (*Fasti*, I, v. 597 ss.)

se en la cabeza de los campesinos. Pese a todos los esfuerzos de la Iglesia los viejos ritos paganos perduraban y en toda Europa los habitantes del campo seguían encendiendo hogueras a la media noche de la víspera de San Juan y practicando los cultos mágicos de la fertilidad en primavera (1). Incluso hoy, como ha demostrado Maurice Barrès en *La colline inspirée*, los siniestros poderes de la antigua religión naturalista alientan todavía en las campiñas europeas, dispuestos a salir a la luz del sol apenas se relajen los pilares del orden nuevo. No obstante es de notar que donde el ethos cristiano ha afectado más profundamente la vida de los campesinos es en aquellas regiones donde son más patentes las pervivencias externas de las usanzas paganas, como en Bretaña y el Tirol. Porque el cristianismo logró remoldear la cultura campesina; los antiguos dioses desaparecieron y los lugares sagrados donde se les veneraba fueron consagrados a los santos de la nueva religión. Cierto es que el culto de los santuarios locales y las peregrinaciones dieron lugar a toda suerte de extrañas supervivencias, tal cual vemos hasta en nuestros días en los *perdones* bretones. Pero fué esta misma continuidad cultural, esa alianza entre lo viejo y lo nuevo, lo que abrió las mentalidades campesinas a los influjos cristianos, que de otro modo no habían sido capaces de recibir. Y la desaparición de los viejos usos campesinos en tiempos posteriores estuvo a menudo acompañada de recaídas pa-

(1) Un curioso ejemplo de la pervivencia de la vieja mágica de la fertilidad bajo ropaje cristiano se conserva en el canto anglosajón para terrenos estériles. La misa se canta sobre cuatro montones de raíces desde los cuatro lados del campo, se coloca sal bendecida e incensada en el almacén del arado y al trazar los primeros surcos el labrador repite la siguiente invocación a la diosa madre:

"Yo te saludo, tierra, madre de los hombres.
Sé fructífera en los brazos de Dios
cargada de alimentos para los hombres."

(Anglo-saxon poetry, trad. por R. K. Gordon (Eevrymans Library), páginas 98-100.)

ganas mucho más profundas que el paganismo de matices arqueológicos.

La evangelización de la Europa rural durante el período merovingio es, sin embargo, uno sólo entre los servicios que el monasticismo rindió a la civilización europea. A la par estaba destinado a ser el agente del papado en su empresa de reforma eclesiástica y a ejercer una influencia vital en la restauración política y cultural de la sociedad europea. La misma edad que vió levantarse monasterios celtas en Irlanda presenció el renacimiento del monasticismo italiano, llamado a tener una importancia histórica aún mayor. Lo que se debió a la labor de San Benito, "el patriarca de los monjes de Occidente", fundador del monasterio de Monte Cassino hacia el año 520, y que fué quien primero aplicó a la institución monacal el genio latino para la ley y para el orden, completando la socialización de la vida monástica ya iniciada por San Pacomio y San Basilio. El ideal de los monjes del desierto consistía en el ascetismo individual y sus monasterios eran comunidades de eremitas. El de los benedictinos fué esencialmente cooperativo y social; su fin no el de producir hechos heroicos de ascetismo, sino el cultivo de la vida común, "la escuela del servicio del Señor". Frente a las reglas de San Pacomio y San Columbano, las de San Benito son cómodas y moderadas, pero suponen un grado más alto de organización y de estabilidad. El monasterio benedictino era un Estado en miniatura, con sus correspondientes jerarquía, constitución y vida económica organizada. Desde el principio fué una corporación terrateniente que poseía villas, siervos y viñedos, dándose a la vida económica en las reglas de San Benito un espacio mayor que en ninguna de las reglas anteriores. De aquí la importancia del trabajo en común, que llenaba mucha parte de la vida del monje benedictino, pues San Benito se inspiró en los ideales sentados por San Agustín en su tratado *De opere monacho-*

rum, detestando por igual los ociosos y "giróvagos" que tanto habían hecho por desacreditar al monasticismo en el oeste.

Bien que la primera obligación de los monjes no fuese el trabajo manual, sino el rezo, sobre todo la recitación en común de los divinos oficios, que San Benito llama "el trabajo de Dios". Sin que se olvidase el estudio. Eran los monasterios los que mantenían viva la tradición clásica después de la caída del Imperio. En efecto, el último representante de la tradición cultural del funcionariado romano en Occidente, Casiodoro, fué también fundador de monasterios y autor del primer programa de estudios monásticos. Ciertamente es que la ostentosa formación literaria del viejo retórico de Vivarium estaba muy lejos de las rígidas sencillez y espiritualidad que inspiraba la regla benedictina, pero el monasticismo occidental heredó ambas tradiciones. Bajo la influencia papal la regla de San Benito vino a ser el módulo romano para la vida monacal y finalmente el tipo universal del monasticismo del oeste europeo (1). Después de la expansión celta vino la organización latina.

Los comienzos de esta misión universal de los benedictinos se deben a San Gregorio, él mismo monje de San Benito. Fué desde el convento benedictino de Caelian desde donde San Agustín y sus frailes enviaron misiones para convertir Inglaterra, y el monasterio benedictino de Canterbury, tal vez la fundación más antigua fuera de Italia, vino a ser el punto de partida de un movimiento de or-

(1) De creer a Dom Chapman, San Benito trazó su Regla como un código oficial para el monasticismo occidental por sugerencia del papa Hormidas y de Dionisio el Exiguo, viendo huellas suyas en la legislación monástica de Justiniano, en las *Novellae* y en los escritos de Casiodoro. Opinión, sin embargo, harto discutible. Vide Chapman; *St. Benedict and the Sixth Century*, 1929, y las críticas de Dom Cabral en la *Dublin Review* de julio de 1930.

denación y de unificación religiosa, creador de un nuevo foco de civilización cristiana en el oeste.

La aparición de la nueva cultura anglosajona del siglo VII es quizá el acontecimiento más importante del tiempo que media entre los días de Justiniano y los de Carlomagno, pues tuvo profundas resonancias en todo el proceso continental. En sus orígenes era por igual deudo de las dos fuerzas descritas, del movimiento monástico celta y de la misión benedictina romana. El norte de Inglaterra fué campo común de ambas, siendo allí donde se forjó la nueva cultura cristiana entre 650 y 680 a causa de la interacción y fusión de los dos factores. El cristianismo había sido introducido en Nortumbria por el romano Paulino, que bautizó en 627 al rey Edwin e instituyó una sede metropolitana en la antigua ciudad romana de York, bien que la derrota de Edwin por el pagano Penda y el galés Cadwallon trajo la ruina pasajera sobre la Iglesia anglicana; restaurada por el rey Oswald en 634 con ayuda de San Aidan y de los misioneros celtas que trajera consigo desde Iona a Lindisfarne, influyó soberanamente a través de su dominio celta. Hasta el sínodo de Whitby en 664 no triunfó definitivamente el partido romano, gracias a la intervención de San Wilfrido, que consagró su larga y agitada vida al servicio de la unidad romana. Es a él y a su amigo y colaborador San Benito Biscop a quien se debe el establecimiento del monacado benedictino en el norte de Inglaterra. Sin que su actividad tuviera una importancia meramente eclesiástica; porque fueron misioneros tanto de la religión como de la cultura y los autores del nacimiento del nuevo arte anglicano. A la vuelta de sus múltiples viajes a Roma y a las Galias tornaron arquitectos y artistas especializados, trayendo libros, cuadros, guarniciones y músicos, y haciendo de sus abadías de Ripon, Hexham, Wearmouth y Jarrow grandes centros de la nueva cultura. Al mismo tiempo que en el sur llevaba a cabo una obra semejante el

arzobispo greco-sirio Teodoro y el abad africano Adriano, enviados desde Roma el año 668. Con ellos puede señalarse la aparición de una nueva ola de cultura superior, proveniente del este, que puede en gran manera explicar la formación de una escolanía anglosajona y la superioridad del latín de Beda y de Alcuino sobre el bárbaro estilo de Gregorio de Tours o del autor celta de la *Hisperica famina*. Un nivel cultural mucho más alto había perdurado en las provincias bizantinas del Africa y de Oriente y el empuje de la invasión árabe arrojó una oleada de refugiados a los países occidentales, que son en cierto modo en el siglo VIII lo que los refugiados provenientes de Constantinopla en el XV. Desde 685 a 752 la sede romana estuvo ocupada por una serie de griegos y sirios, muchos de ellos de gran altura, y la influencia oriental se dejó sentir no sólo en Roma, sino por todo Occidente. En el arte anglicano de la época este influjo oriental se hace notar de una manera especial. Alrededor del 670 y probablemente como consecuencia de la actividad de San Benito Biscop encontramos sustituido el antiguo arte germánico por una nueva escuela de escultura y decoración, de estricta inspiración oriental y basada en los motivos sirios de pámpanos enlazados con figuras de pájaros y animales, tal cual vemos en las grandes series de cruces anglicanas, sobre todo en la famosa de Ruthwell en Newcastle, que data probablemente de principios del siglo VIII. Que también existió en Nortumbria una escuela artística irlandesa lo demuestra el magnífico *Libro de los evangelios* de Lindisfarne, por más que no haya señales de su influencia en la arquitectura o en la escultura (1). Por otro lado, el arte de la Inglaterra sajona es mucho más complicado y muestra huellas del arte irlandés, a la vera

(1) Esa es la opinión de Brøndsted: *Early English ornament*, 92. Por su parte, el profesor Baldwin Brown adjudica el *Lindisfarne book* a un autor anglicano indígena.

del estilo oriental en sus dos formas nortúmbrica y franco-merovingia.

Lo que no quiere decir que detrás de todas estas influencias extrañas no existiesen las bases para una cultura indígena. El mismo tiempo y el mismo lugar que produjeron las cruces anglicanas vieron el nacimiento de la literatura anglosajona. Fueron los días en que la vieja historia pagana de Beowulf recibió forma literaria, e incluso lo más notorio de la época fueron los poetas cristianos, como Caedmon, el pastor de la abadía de Whitby, cuya historia romántica nos ha sido transmitida por Beda, y Cynewulf, el autor de algunos poemas llegados a nosotros, cuales *Andreas*, *Elene*, *Juliana*, y, quizá también del conocido *Sueño del crucifijo*, una parte del cual está esculpida en la cruz de Ruthwell.

La formación de esa literatura vernacular se debe sin duda a la influencia de Irlanda, donde como hemos visto tenía lugar en este tiempo un notable florecimiento de la cultura cristiana vernácula. Bien que la literatura anglosajona ofrezca unas notas peculiares, en nada célticas o teutónicas, como una melancolía característica que no tiene nada de común con la "melancolía céltica" de las tradiciones literarias, sino que es la melancolía de un pueblo que vive entre las ruinas de una civilización muerta, cuyos pensamientos anidan en las glorias idas y en la vanidad de las cosas de los hombres.

Pero esta tradición indígena no es forzosamente anglosajona, sino que se remonta más atrás. Collingwood dice que el súbito florecimiento del arte anglicano ha de achacarse al renacimiento del genio del pueblo vencido (1), lo que parece todavía más cierto en el caso de los orientadores culturales y religiosos. Sobre todo es digna de tenerse en cuenta la falta casi absoluta de restos de los

(1) R. G. Collingwood: *Roman Britain*, 101.

establecimientos anglopaganos en el norte de los Tees en Bernicias, foco del poderío nortúmbrico en tiempos de San Oswaldo. Lo que hace pensar en la posibilidad de que el renacimiento de los elementos indígenas tuviera lugar en la misma región del Tyneside y del extremo este del Muro romano, que tanta importancia tuvo en la historia de la civilización anglicana (1).

Y lo mismo acontece en menor escala en Wessex, siendo San Aldhem y San Bonifacio oriundos de comarcas no ocupadas por los sajones en tiempos primitivos. El entusiasmo que por el latín y por la cultura romana sentían los recién convertidos anglosajones no puede ser meramente casual. Hombres como Beda, representante del más alto nivel cultural en Occidente desde la caída del imperio al siglo ix, no pueden ser secuelas artificiales de una misión italiana en tierras de bárbaros germánicos; no es dable concebir la existencia de un tipo semejante en Dinamarca, por ejemplo, ni siquiera después de su conversión. La conversión anglosajona produjo un cambio tan vital en Inglaterra porque implicaba la resurrección de la antigua tradición cultural tras la victoria pasajera del barbarismo. Era el retorno de Bretaña a Europa y a su pasado.

Esa fué la razón por la que la cultura cristiana y monacal logró en Inglaterra una independencia y una autonomía que no alcanzó en el continente, excepción hecha de España, y por un breve espacio de tiempo. En los reinos francos la realeza conservaba algo del prestigio del Estado antiguo y, según vimos, intervenía considerablemente en la vida eclesiástica. En Inglaterra la Iglesia encarnó toda la herencia cultural romana frente a los débiles y bárbaros Estados tribales, siendo ella más que el Estado quien anduvo los senderos de la unidad nacional gracias

(1) Vide Thurlow Leeds: *The archeology of the Anglo-Saxon Settlements*, 70-71.

a su organización común, a sus sínodos anuales y a sus tradiciones administrativas. En la esfera política la civilización anglosajona era especialmente huera en resultados; el Estado nortúmbrico cayó en debilidades y anarquías mucho antes del hundimiento del arte y de la cultura anglosajonas. La concepción popular que ve en los anglosajones una especie de John Bull medieval discrepa sobre todo de la realidad histórica. En el aspecto material la civilización anglosajona fué un fracaso; su industria principal parece haber sido la de la manufactura y exportación de santos, e incluso el propio Beda hubo de protestar contra el excesivo número de fundaciones monásticas, que debilitaba seriamente los recursos militares del Estado (1).

Sin que, por otra parte, haya habido edad alguna en que Inglaterra haya ejercido tanta influencia como entonces sobre la cultura continental. En arte y en religión, en erudición y literatura, los anglosajones del siglo viii fueron los rectores de su época. En un momento en el que la civilización continental estaba en el más bajo de sus niveles, la conversión de los anglosajones señala la vuelta de las tornas. Los peregrinos anglosajones afluían a Roma como al corazón del mundo cristiano, y el papado reclutó sus más devotos aliados y servidores entre los monjes y misioneros anglosajones. Los cimientos de la nueva edad fueron echados por el más grande entre todos ellos, San Bonifacio de Crediton, "el apóstol de los germanos", el inglés que más huella ha dejado en la historia de Europa. A diferencia de sus antecesores celtas no era un misionero aislado, sino un organizador y un hombre de Estado, servidor, sobre todo, del orden romano. A él se debe la

(1) *Epistola ad Egbertum*. Los monasterios laicos de que Beda habla en esta carta debieron haber sido instituciones célticas, pues también los hubo en la España del siglo vi, y San Fructuoso de Braga se refiere a ellos en su *Regla*.

fundación de la iglesia alemana medieval y la conversión definitiva de Hesse y la Turingia, corazón de las tierras germánicas. Con ayuda de sus monjes y monjas anglosajones derrocó los últimos reductos del paganismo germano, erigiendo abadías y obispados al lado de los antiguos burgos populares y de los santuarios paganos, como Buraburg, Amoneburg y Fulda. A su vuelta de Roma en 739 hizo uso de su autoridad como vicario pontificio en Germania para reorganizar la Iglesia bávara, estableciendo nuevas diócesis, luego tan importantes en la historia alemana. Puesto que la Germania ultrarrenana era todavía tierra sin ciudades, la fundación de los nuevos obispados supuso crear nuevos centros de vida cultural. Gracias a San Bonifacio llegó la Germania a ser por vez primera un miembro activo de la comunidad europea.

A estos influjos anglosajones han de achacarse los primeros balbuceos de la cultura vernacular germánica (1). Y no sólo porque los misioneros anglosajones llevaran consigo su costumbre de glosar los textos latinos con apostillas vernaculares, sino incluso porque los monumentos más antiguos de la literatura alemana, el viejo *Génesis* sajón y la epopeya religiosa *Heliand*, parecen derivar de la tradición literaria anglosajona. Y es que la misma idea de una cultura vernacular era ajena a las tradiciones de la iglesia continental y producto característico de las nuevas culturas cristianas de Inglaterra e Irlanda, de donde fué transmitida al continente por el movimiento misional del siglo VIII.

Además de todo esto, San Bonifacio fué el reformador de la Iglesia franca. La decadente dinastía merovingia había ya perdido lo substancial de su poder a manos de los *mayordomos* de palacio; y pese a su bravura mili-

(1) Vide W. Braune: *Angelsächsisch und Althochdeutsch*, en las *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache*, editadas por Paul y Braune, XLIII (1918), 361-445.

tar, que salvara a Francia de la conquista árabe en 735, nada hicieron por la cultura, sino sólo fomentar la degradación de la iglesia franca. Carlos Martel echó mano de abadías y obispados para recompensar a sus partidarios, llevando a cabo una secularización total de la propiedad eclesiástica. Como San Bonifacio escribiera al papa, "la religión es pisoteada; se dan los beneficios a los laicos avariciosos o a los clérigos amancebados. No hay crimen que sea impedimento para alcanzar el sacerdocio; ascendiendo en categoría según aumentan en pecado se elevan a obispos, y los que no se vanaglorian de ser adúlteros o fornicadores, es porque son borrachos, cazadores o soldados, nunca saciados de verter sangre cristiana" (1). A pesar de lo cual los sucesores de Carlos Martel, Pepino y Carlomán, favorecieron la reforma eclesiástica. Provisto de poderes especiales en calidad de legado de la Santa Sede y de representante personal del papa, San Bonifacio acometió la desecularización de la Iglesia franca.

En una serie de grandes concilios, habidos entre los años 742 y 747, restauró la disciplina eclesiástica y la puso en estrecho contacto con la sede romana. Verdad es que fracasó en cuanto a realizar su programa de establecer un sistema regular de apelaciones desde las autoridades locales a Roma y en cuanto al reconocimiento de los derechos pontificios en la investidura de los obispos. Pero, aunque Pepino no estaba dispuesto a renunciar a la intervención que venía ejerciendo en los negocios de la Iglesia franca, apoyó a San Bonifacio en sus tareas reformadoras y aceptó su ideario de cooperación armónica entre

(1) Extractado de la *Epístola XLIX*, dirigida al papa Zacarías. En la edición de Giles, I, 101-105.

el papado y el Estado franco. En lo sucesivo la dinastía carolingia hubo de patrocinar el movimiento de reforma eclesiástica, a cambio de encontrar en la Iglesia y en la cultura monástica la fuerza que necesitaba para su empresa de reorganización política. Pero fueron los monjes anglosajones, y sobre todo San Bonifacio, quienes antes que nadie realizaron aquella síntesis de la iniciativa teutónica con el orden latino que es fuente de todo el proceso cultural de la edad media.

LA RESTAURACION DEL IMPERIO DE OCCIDENTE Y EL RENACIMIENTO CAROLINGIO

La importancia histórica de la era carolingia supera a sus resultados materiales. El informe imperio de Carlomagno no sobrevivió a su fundador, ni nunca logró efectivamente la ordenación económica y social de un Estado civilizado; a pesar de lo cual señala el primer paso de la cultura europea desde el crepúsculo de la inconsciencia original a la consciencia de la vida activa. Hasta entonces los bárbaros habían vivido pasivamente del capital heredado de la civilización que saquearon; ahora comienzan a cooperar con ella en una actividad social creadora. El centro de la civilización medieval no iba a estar situado en las playas mediterráneas, pero en las tierras nórdicas entre el Loire y el Wesser, corazón de los dominios francos. Este fué el foco germinal de la nueva cultura, siendo allí donde se dieron las circunstancias que iban a regir la historia de la civilización medieval. La idea del Imperio medievo, la posición política del papado, la hegemonía germana en Italia y la expansión germánica hacia Oriente, las instituciones fundamentales de la sociedad medieva lo mismo en la Iglesia que en el Estado, y la incorporación de la tradición clásica a la cultura media: todo se basa en la historia del período carolingio.

La nota típica de la nueva cultura era su tónica religiosa. Mientras que el Estado merovingio había sido predominantemente seglar, el Imperio carolingio fué un Poder teocrático, la expresión política de una unidad religiosa. Cambio en el carácter de la monarquía que se manifies-

ta en las circunstancias efectivas de la instauración de la nueva dinastía; pues Pepino obtuvo el consentimiento papal para deponer la antigua casa real y fué ungido rey por San Bonifacio en el 752 según los ritos religiosos de la coronación forjados bajo la influencia eclesiástica en la Inglaterra anglosajona y en la España visigótica, pero hasta entonces desconocidos entre los francos. Por lo que la legitimación del Gobierno de la casa carolingia sellaba la alianza entre el papado y la monarquía franca que San Bonifacio tanto había trabajado, y en lo sucesivo la realeza franca fué campeona indiscutible y protectora de la Santa Sede. Ya había sido alejado el papado del imperio bizantino por la política iconoclasta de los emperadores isaúricos, viéndose obligado a buscar otros apoyos al extinguirse los últimos restos del poderío bizantino con la toma de Rávena por los lombardos el año 751. En el 754 Esteban II fué a visitar a Pepino en sus propios dominios, logrando un tratado por el que se aseguraban al pontífice el exarcado de Rávena y las antiguas posesiones bizantinas en Italia, junto con los ducados de Spoleto y Benevento; a cambio de lo cual el Papa volvía a consagrarle por rey de los francos, confiriéndole asimismo la dignidad del patriciado romano. Acontecimiento que hace época, porque no sólo señala la fundación del Estado pontificio que había de durar hasta 1870, sino a la par el protectorado de los carolingios en Italia y el comienzo de su misión imperial como cabezas y organizadores de la cristiandad occidental.

Eran aptos los carolingios para tal empresa porque representaban los dos aspectos de la tradición europea. Descendientes tanto de obispos y santos galorromanos como de guerreros francos, aunaban el heroísmo bélico de un Carlos Martel con una vena de idealismo religioso, que se muestra en la renuncia de Carlomán al reino para entrar en un convento y en la devoción sincera con que Pe-

pino abraza la causa de la Iglesia. Mas es en el sucesor de Pepino, en Carlomagno, donde esos dos ingredientes hallan expresión simultánea. Era antes que nada un soldado con un talento para las cosas de la guerra y para las empresas militares que hizo de él el mayor conquistador de su tiempo; pero que, no obstante su fiereza y su ambición sin escrúpulos, excedía al simple guerrero bárbaro; su política estuvo inspirada por ideales y metas universas. Sus conquistas no fueron el mero impulso de la tradicional política franca de expansión militar, sino también cruzadas para la defensa y unidad de la cristiandad. Destruyendo al reino lombardo libró a los papas de la amenaza que a lo largo de más de doscientos años pendiera sobre su independencia, insertando a Italia dentro del imperio franco. Su largo pelear con los sajones se debió a su decisión de acabar con los últimos restos del paganismo germano tanto como con la independencia sajona. Al conquistar a los ávaros en 793-794 destruyó una comunidad de ladrones asiáticos que traía aterrorizada a toda la Europa oriental, al paso que restauraba el cristianismo en las provincias danubianas y su fuerza con los sarracenos y la constitución de la Marca hispánica señalan el comienzo de la reacción cristiana contra la triunfal expansión del Islam (*). Al correr de seis lustros de incesante pelear ensanchó las fronteras de la monarquía franca hasta el Elba, el Mediterráneo y el Bajo Danubio, uniendo a la Cristiandad occidental en una gran comunidad imperial.

La coronación de Carlos como emperador romano y la

(*) Una vez más incurren los autores extranjeros en achacar a Carlomagno lo que fué mérito hispánico. Núcleos cristianos hispánicos vencieron a la morisma a todo lo largo de las montañas pirenaicas muchos años antes de que el nombre de Carlomagno suene en la historia; núcleos resueltos a mantenerse independientes contra las propias ambiciones del emperador franco, según queda memoria en la legendaria rota de Roncesvalles, eco popular de la voluntad de independencia de la Vasconia hispana. (Nota del traductor.)

restauración del imperio de Occidente en el año 800 marca la etapa final en la reordenación del oeste cristiano y completa la unión entre la monarquía franca y la Iglesia de Roma, que comenzarían Pepino y San Bonifacio. Sin embargo sería una equivocación suponer que el elemento teocrático en el Gobierno de Carlomagno se basaba en su título imperial o que derivaba el carácter universal de su autoridad de la tradición imperial romana.

Bajo el influjo de su consejero anglosajón Alcuino, no menos decisiva que la de Bonifacio fuera en tiempos anteriores, había adquirido ya un concepto exaltado de su autoridad como el conductor señalado por Dios al pueblo cristiano. Bien que ese ideario se cimentaba sobre las enseñanzas de la *Biblia* y de San Agustín más que sobre la tradición clásica de la Roma imperial. Porque para Alcuino y los autores de los *Libri Carolini*, Roma, incluso bajo su forma bizantina, era todavía el último de los imperios paganos de la profecía y la representación del reino terrenal, en tanto que la monarquía franca poseía la superior dignidad de rector y guía del pueblo de Dios. Carlomagno era el nuevo David y el segundo Josías, y, tal como el último restauró la ley de Dios, también Carlos fue el legislador de la Iglesia ciñéndose las dos espadas de la autoridad espiritual y de la temporal (1).

Esa concepción teocrática domina todos los aspectos del Gobierno bizantino. En un grado mayor todavía que el imperio bizantino, el Estado franco era un Estado-Igle-

(1) *Libri Carolini*, I, 1, 3; II, 11, 19; III, 15, etc. Alcuino: *Epist.*, 198, etcétera, donde escribe que hay tres poderes supremos en el mundo: el papado de Roma, el imperio de Constantinopla y la dignidad real de Carlomagno, siendo el más alto este último por haber sido nombrado por Cristo para regir al pueblo cristiano. (Vide *Cambridge Mediaeval History*, II, 617.)

De acuerdo con este criterio, Alcuino pone, al revisar los libros litúrgicos, *imperium christianum* en vez de *romanorum*.

sia, cuyos elementos secolar y religioso estaban inextricablemente mezclados.

El rey es a la par gobernante de la Iglesia y del Estado, y su legislación prescribe las normas más estrictas y minuciosas tocante a la conducta del clero y a la regulación de ritos y doctrinas. La observancia del domingo, el cumplimiento del canto eclesiástico y las condiciones requeridas para la admisión de novicios en los monasterios son temas de que se ocupa en las *Capitulares*, tanto como de la defensa de las fronteras y de la administración económica del patrimonio real. Llegóse al extremo de que, habiendo pedido una contestación escrita a cada parroquia sobre la manera en que era administrado el bautismo, las respuestas hubieron de ser remitidas por los obispos a palacio para que Carlomagno las revisara personalmente.

El Gobierno de todo el imperio era en gran manera eclesiástico, pues los obispos compartían en pie de igualdad con los condes la administración local de los trescientos condados en que el imperio estaba dividido, al paso que el Gobierno central estaba principalmente en manos de los clérigos de la cancillería y de la capilla real (1); siendo el primer capellán el principal consejero del monarca y una de las más elevadas dignidades del imperio. La intervención y vigilancia de la administración local era asegurada por la institución, típicamente carolingia, de los *missi dominici*, que viajaban por los distintos condados del imperio, lo mismo que los *judges of assize* ingleses, siendo confiada también aquí la misión más importante a los obispos y abades.

(1) Bajo los carolingios la capilla vino a ser una especie de Santo Sínodo, que tomaba parte importante en la administración secular. Había comenzado siendo un cuerpo de eclesiásticos con cargo de guardar la capa de San Martín, dosel de los reyes francos, lo que les hacía vivir en estrecho contacto con la corte.

El espíritu teocrático que inspiró al Gobierno carolingio se hace patente en las palabras curiosas de uno de los *missi* de Carlomagno, llegadas hasta nosotros. "Hemos sido enviados —dice— por nuestro señor, el emperador Carlos, para vuestra salvación eterna, encargándoos vivir virtuosamente de acuerdo con la ley de Dios y cabalmente según la ley del mundo. Ante todo quisiéramos supierdes que debéis creer en un solo Dios, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo..." "Amad a Dios de todo corazón. Amad a vuestro prójimo como a vosotros mismos. Dad limosna a los pobres según vuestros medios"; y tras relatar los deberes de cada clase y estado de vida desde las esposas y los hijos hasta los monjes, condes y empleados públicos, concluye: "Nada escapa a Dios. La vida es corta e incierta la hora de la muerte. Por eso, estad siempre preparados" (1).

Este encabezamiento recuerda más el estilo de un *cadí* musulmán que el de un funcionario romano; y es que la idea agustiniana de la ciudad de Dios se ha traducido por una cruda simplificación en algo peligrosamente parecido a la versión cristiana del Islam, con Carlomagno por príncipe de los creyentes. Hay ahí la misma identificación de la religión con la política, los mismos intentos de imponer la moralidad usando vías legales y de extender la fe por medio de la guerra. Alcuino se quejaba de que la fe de los sajones había sido perdida a causa de los diezmos y de que los misioneros de Carlomagno fueran saqueadores (*praedones*) más que predicadores (*praedicatores*). La religión de Carlomagno coincidía con la del Islam en ser una religión de la espada, y su vida privada, pese a su sincera piedad, semejaba la de un señor mahometano. Por encima de todo reclamaba autoridad directa sobre la Iglesia e in-

(1) Fustel de Coulanges: *Les transformations de la royauté franque*, 588.

tervenir hasta en las cuestiones dogmáticas. Según las palabras de su primera carta a León III era "el representante de Dios que ha de proteger y regir a todos los miembros de Dios", el "señor y padre, rey y sacerdote, rector y guía de todos los cristianos".

Es evidente cuán difícil resultaba conciliar estas pretensiones con la autoridad tradicional del papado. Porque Carlomagno consideraba al papa como su capellán, y claramente dice ser oficio del rey gobernar y defender a la Iglesia y misión del papa rezar por él. Así la destrucción del reino lombardo solamente parece haber aumentado las dificultades del papa, al dejar aislada a Roma entre los dos poderes imperiales de Bizancio y de la monarquía franca, ninguno de los cuales respetaba su independencia. Los peligros inherentes a tal situación se pusieron pronto de relieve en las disputas que siguieron al segundo concilio de Nicea en 787, que terminó con una victoria de las fuerzas aliadas de Roma y el helenismo sobre la herejía oriental de los iconoclastas; porque Carlomagno, cuya religión tenía algo de común con el simplicismo militarista de los emperadores isaúricos, se negó a aceptar las decisiones conciliares. Los francos no podían sino muy difícilmente darse cuenta de la importancia que el problema del culto de las imágenes tenía para los pueblos de tradición helénica. Pues que, como ha demostrado Strzygowsky, bien que no sin exageración, el arte de los pueblos del norte coincidía con el de los de Oriente en su abstracto carácter anicónico, y además el influjo del Antiguo Testamento, tan fuerte en el círculo carolino, conducía a una actitud puritana en la cuestión del culto a las imágenes, no menos que en la de la observancia del sábado. En consecuencia, Carlomagno en persona terció en la discusión frente a Roma y a Bizancio, mandando a sus teólogos compilar contra las decisiones conciliares la serie de tratados conocida bajo el nombre de *Libri Carolini*; no contento con lo cual envió a

Roma un *missus* con una capitular de ochenta y cinco *reprehensiones* para ilustración del papa, y, finalmente, en el año 794 convocaba en Frankfurt un gran concilio de todos los obispos de Occidente en el que fué condenado el de Nicea y refutadas las doctrinas del culto a las imágenes (1).

La posición del papa Adriano estaba erizada de dificultades y se vió obligado a contemporar. Se encontró de acuerdo con el imperio bizantino contra el reino franco y la Iglesia occidental, y sin embargo los bizantinos le habían robado sus patrimonios en Oriente y le consideraban no más que a un extraño. Caso de un cisma entre este y oeste hubiera quedado solo e impotente. Políticamente dependía del poderío franco, y a su fallecimiento en 795 su sucesor rindió homenaje a Carlomagno como a señor superior.

Estado anómalo de cosas que terminó por reconocer el papa a Carlomagno como emperador y por su coronación en Roma el día de Navidad del año 800. Siendo difícil precisar hasta dónde actuó el papa por iniciativa propia y en qué medida fué instrumento de Carlos y de los consejeros francos. El testimonio del biógrafo de Carlomagno, Einhard, está por la primera explicación, pero goza de poco aprecio entre los modernos historiadores, al menos entre los ingleses y franceses. Ciertamente el vencedor era Carlomagno, pues fué entonces cuando su autoridad universal en Occidente recibió la sanción de la ley y de la tradición de Roma. No obstante, para el papado las ventajas no eran menos evidentes. La supremacía de la monarquía franca, que amenazaba ensombrecer a la de Roma, se asociaba ahora a ella, y por ende también al papado. Las obligacio-

(1) Actitud mantenida por Carlomagno en sus últimos años, así como por su sucesor. Luis el piadoso, que intentó en 824-825 actuar como mediador entre el imperio bizantino y el papado. Todavía en 870 Hincmaro rechazaba el segundo concilio niceno, teniendo al de Frankfurt por ecuménico y ortodoxo.

nes políticas del pontífice cesaron de estar divididas entre la autoridad *de jure* del emperador de Constantinopla y el poder *de facto* de los reyes francos. Como rey, Carlomagno caía fuera de la tradición romana; en cuanto emperador entraba en una determinada relación jurídica con la cabeza de la Iglesia. Su poderío era más formidable aún que antes, pero ya ni incalculable ni ilimitado. Además, la idea del imperio romano seguía siendo indispensable para la Iglesia, porque era sinónima de la de civilización cristiana, en tanto que el Gobierno de los bárbaros se identificaba con el paganismo y la guerra, en términos litúrgicos "los enemigos del nombre romano y de la fe católica". Por todo lo cual no es improbable que el papado, en cuanto representante del universalismo de Roma, tomase la iniciativa en la restauración del imperio el año 800, tal cual hiciera setenta años después en el caso de Carlos el calvo.

Sea como quiera, lo cierto es que la restauración del imperio de Roma, mejor dicho, la fundación del nuevo imperio medieval, tenía un valor simbólico y religioso que sobrepasaba su importancia inmediata desde el punto de vista político. No cabe duda que Carlomagno hizo uso de él como arma en sus negociaciones con el imperio de Oriente, por más que su coronación no alterase en nada su vida o su Gobierno. Nunca intentó remedar simiescamente las maneras de un César romano o bizantino, como después Otón III y otros emperadores medievales, sino que permaneció franco a secas, lo mismo en trajes y costumbres que en ideario político. Incluso puso en peligro toda su obra de unificación imperial al dividir sus dominios entre sus herederos el año 806, a tenor de la vieja costumbre franca, en lugar de seguir el principio romano de la indivisibilidad del poder político; concepción que reaparece en sus sucesores y que tan perniciosas consecuencias tuvo para la unidad y continuidad del imperio carolingio.

Más que príncipes y estadistas fueron estudiosos y clérigos quienes acariciaron la idea del sacro romano Imperio. Para ellos venía a significar el fin de los siglos bárbaros y la vuelta a un orden civilizado. A los ojos de Einhard Carlomagno es un nuevo Augusto y juzga sus obras a la luz de criterios augustanos; al paso que Modoin, obispo de Auxerre, refiriéndose a su época como al renacimiento de la antigüedad clásica, escribe:

*"rursus in antiquos mutataque saecula mores;
aurea Roma iterum renovata nascitur orbe."*

Realmente, aunque la cultura de la época carolingia sea muy poca cosa en relación con los grandes humanistas italianos, se trataba de un verdadero renacimiento de no menor importancia para la marcha de la civilización europea que el más brillante movimiento del siglo décimoquinto. Amasar conjuntamente los elementos dispersos de las tradiciones clásica y patristica reordenándoles sobre bases culturales nuevas, fué el más grande de todos los éxitos de la época de Carlomagno. Movimiento nacido de la cooperación de las dos fuerzas ya descritas: la cultura monacal de los misioneros irlandeses y anglosajones, y el genio organizador de la monarquía franca. A comienzos del siglo VIII la cultura continental alcanzaba el más bajo de sus niveles, debiéndose el cambio de situación al advenimiento de los misioneros anglosajones. El mismo San Bonifacio fué un erudito y poeta del tipo de Aldhelm, y su actitud reformadora se extendió tanto a la educación cuanto a la disciplina del clero; escribió un tratado gramatical basado en Donato, Carisio y Diomedes, y su gran fundación de Fulda foco de un renacimiento literario y caligráfico de

profundo influjo sobre toda la parte oriental de los dominios francos (1).

Pero fué la influencia personal de Carlomagno la que dió al movimiento más anchos horizontes, sin que muestre nada la grandeza real de su carácter como el celo con que este guerrero inculto se lanzó a la empresa de restaurar la enseñanza y elevar el nivel de educación en sus dominios. El renacimiento carolingio, lo mismo en letras que en arte, tiene por centro la escuela de palacio, difundiéndose desde ella a través de todo el imperio mediante los núcleos episcopales y monásticos, como Fulda, Tours, los dos Corbies, St. Gall, Lorsch, St. Wandrille, Ferrières, Orleáns, Auxerre y Pavía. Congregaba Carlomagno estudiosos y teólogos sacados de todas las partes de su reino: de la Galia meridional, Teodulfo y Agobardo; de Italia, Pablo el diácono, Pedro de Pisa y Paulino de Aquileya; de Irlanda, Clemente y Dungal; de su propia tierra franca, Angelberto y Einhard. Mas, al igual que aconteciera con el anterior movimiento de reforma eclesiástica, fué sobre todo de la tradición cultural anglosajona de donde tomó su tónica el nuevo movimiento. En Francia y en Italia, por ser todavía un idioma vivo, el latín se había contaminado al contacto con el vernacular. barbarizado; mientras que en Inglaterra era un lenguaje erudito, cimentado en el estudio de los modelos clásicos, y cuyo cultivo era impulsado por el entusiasmo que la tradición romana despertara en el mundo anglosajón desde los tiempos de San Wilfredo y Benito Biscop.

Siendo el más caracterizado representante de esta cultura anglicana Alcuino, cabeza de la escuela de York, el lazo entre lo que Halphen ha llamado el "prerrenacimiento

(1) Los más grandes hombres de letras del período carolingio, excepción hecha de Alcuino y de Teodulfo, fueron todos monjes o discípulos de Fulda, como Einhard, Rabanus Maurus, que ocupara la abacia desde 822 a 842, y sus discípulos Walafrid Strabo y Servatus Lupus.

anglosajón" y el nuevo movimiento carolingio. Había entrado al servicio de Carlomagno como director de la escuela de palacio en 782 y desde entonces ejerció una influencia decisiva sobre la política pedagógica del emperador y sobre todo el movimiento literario. Alcuino no era un genio de las letras, sino fundamentalmente un maestro y un gramático que basaba sus enseñanzas en el viejo *curriculum* clásico de las siete artes liberales, de acuerdo con la tradición de Boecio, Casiodoro, San Isidoro y Beda. Mas lo que la ocasión pedía era precisamente un director de escuela y, gracias al apoyo de su real discípulo, pudo aplicar sus ideas pedagógicas en una escala imperial y hacer de la escuela de palacio el módulo cultural para la mayor parte del oeste europeo. Fué a él a quien Carlomagno confió la misión de revisar la Biblia y los libros del culto, y por tanto la iniciativa de la reforma litúrgica carolingia que es base de la liturgia de la Iglesia medieval. Por influjos benedictinos el rito romano había sido ya adoptado por la Iglesia anglosajona, pero ahora es cuando se transforma en rito universal del imperio carolingio, desplazando al antiguo estilo galicano, reinante en todo Occidente junto con los ambrosiano y mozárabe, sin más excepción que Roma y su jurisdicción suburbana. Bien que la nueva liturgia carolingia conservase aún huellas galicanas, camino por donde entraron en la propia liturgia romana una cantidad considerable de elementos anglicanos.

La influencia de Alcuino y de la cultura anglosajona se manifiesta también en la reforma de la escritura, uno de los hechos característicos de la época de Carlomagno. La nueva cultura cristiana de Inglaterra e Irlanda había nacido por la transmisión y multiplicación de manuscritos, en virtud de lo cual había logrado un elevado nivel caligráfico. Lo que hizo que, más que a Italia, fuera a Inglaterra a donde los estudiosos carolingios requirieron los textos más depurados, no sólo en lo que toca a la *Biblia*

y a la liturgia romana sino también para las obras de los escritores clásicos, afluyendo copistas irlandeses y anglosajones a la escuela de palacio y a las grandes abadías continentales (1).

El mismo Carlomagno se preocupó especialmente de asegurar la multiplicación de los manuscritos y la utilización de textos depurados. Entre sus instrucciones a los *missi* hay una capitular *De scribis, ut non vitiose scribant*, y con frecuencia se queja del confusionismo introducido en los actos eclesiásticos a causa de emplear manuscritos incorrectos. A sus esfuerzos y a los de Alcuino se debe que los diversos e ilegibles estilos cursivos de la época merovingia fueran sustituidos por un nuevo sistema de escritura, módulo para toda la Europa occidental, salvo España, Irlanda y el sur de Italia. Tal fué la llamada "minúscula carolina", que parece haber nacido en la abadía de Corbie a la segunda mitad del siglo VIII, alcanzando su más alto grado de florecimiento en el famoso *scriptorium* de la abadía de Alcuino en Tours y cuya difusión universal no cabe duda ha de agradecerse a su empleo por Alcuino y sus discípulos en las copias revisadas de libros litúrgicos, compuestas por mandato de la autoridad imperial.

En este aspecto el renacimiento carolingio fué un digno precursor del del siglo XV. De hecho ejerció un influjo directo sobre este último, pues la "escritura humanista" del renacimiento italiano no es sino un revivir de la minúscula carolina, que así advino a fuente directa del moderno tipo latino impreso. Aparte lo cual, es a los copistas carolinos a quienes debemos la conservación de una gran parte de la literatura latina, y la moderna crítica de los textos clásicos se basa todavía en gran manera sobre los manuscritos de la época llegados hasta nosotros.

(1) Fulda, por ejemplo, era en gran parte una colonia anglosajona; y su escuela de copistas, una de las más importantes del continente, usaba escritura insular de tipo inglés.

Influjo del renacer carolingio se dejan sentir asimismo en los campos del arte y de la arquitectura. Predomina aquí de nuevo la tradición imperial, habiéndose dicho que Carlomagno fundó, al lado del Sacro Romano Imperio, una "sacro romana" arquitectura. Pero la tradición clásica era aún más borrosa en el arte que en las letras. Los artistas carolingios estaban sujetos de una parte a las influencias bizantino-orientales, e incluso musulmanas, y de otra a la del arte mixto anglo-celta con su gusto por la ornamentación geométrica, por la espiral desarrollada y por los dibujos en madera. La misma célebre iglesia palatina de Carlomagno en Aquisgrán estaba edificada según un plano octogonal de tipo oriental, bien derivara directamente del este, bien a través de la iglesia de San Vital en Rávena; plan que vino a ser el modelo favorito para los arquitectos carolingios en Alemania. A pesar de lo cual ese edificio ofrece notas clásicas en su arquitectura, en sus columnas, en su fuente de bronce y en sus puertas, habiendo otras iglesias que mantienen el plan romano típico de la basílica con ábside y techo de madera, como la levantada por Einhard en Steinbach (1). Siendo de éstas de donde procede el tipo alemán-románico posterior, con su ábside a cada cabo y cuatro torres, característico de las tierras renanas y lombardas.

Pero es en el arte de la miniatura y de la iluminación donde mejor se ve el arte mezclado de la época carolingia. Las numerosas escuelas pictóricas que irradiaban desde la comarca del Rin a los monasterios alemanes por un lado y por otro a Metz, Tours, Reims y Corbie, encarnan en distinta proporción los dos elementos oriental y anglo-irlandés a que hemos aludido. Pero su nota más característica consiste en la tendencia a tornar a la tradición clásica,

(1) Basílicas parecidas habían sido ya edificadas en Inglaterra por San Wilfredo y Benito Biscop, siendo el tipo normal de las iglesias de la Galla merovingia.

sica, lo mismo en el tratamiento y uso de la figura humana que en el ornato de hojas de acanto. Tendencia neoclásica que culmina en los manuscritos de la llamada escuela palatina, tales como el célebre *Evangelio* de Viena, sobre el que los emperadores posteriores de Alemania acostumbraban a prestar juramento en la ceremonia de su consagración. En donde se ve claramente la inspiración del renacimiento bizantino, probablemente llevado al norte por los escribas de la Italia meridional (2). El arte carolingio fué el antecesor directo de las exquisitas escuelas pictóricas que surgieron en Alemania, y sobre todo en Renania, durante los siglos x y xi, por lo que ha de disputarse una de las influencias esenciales en la formación del gusto artístico de la alta edad media.

El renacimiento carolingio alcanzó su máximo desarrollo en la generación siguiente a la muerte de Carlomagno entre los discípulos y sucesores de Alcuino, hombres del tipo de Einhard, el biógrafo del gran emperador, de Rabanus Maurus de Fulda y de sus discípulos Walafrid Strabo, abad de Reichenau, y Servatus Lupus, abad de Ferrières. Todos ellos grandes estudiosos y conocedores de la literatura clásica, siendo gracias a ellos y a sus aficiones por lo que las bibliotecas monacales y las escuelas de copistas lograron desenvolverse. Los sucesores de Carlomagno, sobre todo Carlos el Calvo, prosiguieron patrocinando las letras, estando regida en tiempos de este último la escuela palatina del reino franco occidental por un erudito irlandés, Juan Scoto o Erigena, uno de los pensadores más originales de la edad media. Su filosofía, inspirada en los escritos de Dionisio Aeropagita y a través de éste en los neoplatónicos, más recuerda la de los filósofos judíos y árabes de los siglos x y xi que la de las escuelas de Occidente. Un investigador francés, Pierre

(2) Vide A. Goldschmidt: *German Illumination (Carolingian period)*, 7-10.

Duhem, ha señalado la influencia directa de Juan Eri-gena sobre el pensamiento del judío español Aben-Gebirol.

Juan Escoto fué asimismo notable por sus conocimientos de griego, bien que en este punto no estaba solo, sino que le acompañaban hasta cierto grado algunos de sus co-terraneos, especialmente Sedulius Scotus, uno de los poetas y eruditos más atrayentes de la época, que enseñaba en Lieja a mediados del siglo ix. Además, el contacto con la cultura del mundo bizantino mantenía vivos ciertos núcleos de estudios griegos en Italia, según vemos por las traducciones y por la obra histórica de Anastasio el bibliotecario, figura central de aquel revivir pasajero de la cultura y de la actividad literaria en la Roma de Nicolás I y de Juan VIII (858-882). La otra figura señera de este movimiento fué el amigo de Anastasio, Juan el diácono, apodado Hymonides, que puso al servicio del papado una devoción entusiasta hacia la cultura clásica y hacia Roma en cuanto heredera de la tradición latina. Su *Vida de San Gregorio*, dedicada al papa Juan VIII como representante del "pueblo de Rómulo", se inspira en estas ideas hasta el extremo de transfigurar al propio San Gregorio en un papa humanista ¡del tipo de León X! "En tiempos de Gregorio —escribe— el saber tenía en Roma consagrado un templo, y las siete artes liberales, lo mismo que siete columnas de piedras preciosas, sustentaban el vestíbulo de la Sede apostólica. Ninguno de los que rodeaban al pontífice, desde el más alto al más bajo, mostraban indicios de barbarismo ni en la palabra ni en las ropas, y el genio latino vestido con la toga clásica moró en el palacio latino." (1).

Nada menos oportuno, pero nada tan interesante como una descripción de la Roma antigua para tipificar el ideal

(1) "Sed togata quirorum more seu trabeata latinitas suum Latium in ipso latiali palatio singulariter obtinebat." (Johannes Diaconus: *Vita Gregorii*, II, 13-14.) Vide J. H. Dudden: *Gregory the Great*, I, 283.

humanista del papado como protector de la cultura clásica, que seis siglos después iba a hacerse realidad en la Roma del Renacimiento. Había poco ámbito, no obstante, para esos ideales en la Roma del siglo noveno, amenazada como estaba al exterior por los sarracenos, y desgarrada interiormente por el feudalismo y por las facciones locales. Con el asesinato de Juan VIII concluye el renacer pasajero de la cultura romana, reclusándose la tradición clásica en las ciudades del sur, Nápoles, Amalfi y Salerno, donde se refugiaron los postreros representantes de ella. Fué allí, al morir el siglo ix, donde uno de los exilados romanos compuso la curiosa elegía sobre la decadencia de Roma que constituye el más antiguo de los ejemplares de aquellas invectivas contra la avaricia y la corrupción de la sociedad del Tíber tan corrientes en la literatura medieval (1). A diferencia de la mayoría de tales poemas, sin embargo, no se inspira en motivos religiosos, sino que queda completamente secolar e incluso con ribetes anticlericales, acercándose más al espíritu del Renacimiento italiano del siglo xv que al del renacimiento carolino del norte.

Realmente una tradición independiente de la cultura clásica sólo perduró en los estados-ciudad italianos de corte semibizantino, pues en el resto, por toda la Europa nórdica y central, la alta cultura quedó enteramente confinada a los círculos eclesiásticos, sin que prácticamente participaran de ella las ciudades. Toda la vida intelectual se concentraba en las abadías y en los palacios del rey y de los obispos, también medio monasterios. Aunque

(1) "Nobilibus quondam fueras constructa patronis;
subdita nunc servis heu male Roma ruis.
Deservere tui tanto te tempore reges
cessit et ad graecos nomen honosque tuus.
In te nobilium rectorum nemo remansit,
ingennique tui rura Pelasga colunt.
Vulgus ab extremis distractum partibus orbis
servorum servi nunc tibi sunt domini."

Poetae Aevi Carolini, edic. Traube, III, 555.

no habían cesado por completo ni el comercio ni la vida urbana, quedó reducida a formas tan rudimentarias que la sociedad llegó a ser casi totalmente agraria. Tanto la economía del Imperio como la de la Iglesia se cimentaba en la posesión de tierras. La gran hacienda o *villa* estaba constituida como una sociedad capaz de bastarse a sí misma, regida por un gobernador según el antiguo sistema de administración rural practicado en las propiedades senatoriales del Bajo Imperio. El producto de tales fincas debía cubrir los gastos del señor y su cortejo en sus visitas periódicas, al estilo de las "granjas de una noche" de las castas sajonas y normandas, bien que más a menudo proveía a las necesidades de la residencia central del señor, ápice del edificio económico. El palacio carolingio, según resulta de las excavaciones alemanas en Ingelheim y otros lugares, era una gran edificación transportable, preparada con capacidad bastante para todo el séquito de la corte imperial. Con sus pórticos, sus iglesias y sus salones más parecía una abadía o el antiguo palacio papal que una residencia real al uso moderno. Sobre todo, se bastaba económicamente, estando rodeado de viviendas y talleres, y los artesanos y trabajadores cuyas habilidades eran precisas para satisfacer las necesidades de la corte: cerveceros y panaderos, tejedores e hilanderos, carpinteros y forjadores.

Lo mismo que la abadía carolingia, no ya una colonia de ascetas independientes, sino un gran centro económico y social, propietario de grandes fincas, civilizador de los territorios conquistados y escenario de una actividad cultural tan intensa cuanto multiforme. Los grandes monasterios alemanes de la época carolingia, cuyos orígenes directa o indirectamente se remontan a la labor de San Bonifacio, eran idénticos a los antiguos estados-templo del Asia menor, jugando un papel similar en la vida del pueblo. En el siglo VIII sólo Fulda poseía quince mil parcelas

de labor, y poco más tarde Lorsch tenía novecientas once fincas en Renania. En Corbie, además de los 300 monjes, un pueblo entero de artífices y dependientes se agrupaba en torno a la abadía. En el plano famoso del St. Gall del siglo IX tenemos un cuadro de la abadía carolingia ideal: una especie de ciudad en miniatura que encerraba dentro de sus muros iglesias y escuelas, talleres y graneros, hospitales y baños, molinos y establos.

Es imposible exagerar la importancia de la abadía carolingia en la historia de la civilización del alto medievo, cuando era una institución basada en una economía puramente agraria, y que, sin embargo, encarnaba la más alta cultura espiritual e intelectual de aquellos tiempos. Las grandes abadías, como St. Gall, Reichenau, Fulda y Corbie, no solamente fueron las cabezas religiosas e intelectuales de Europa sino también los principales focos de cultura material y de actividad industrial y artística. Allí fué donde se desarrollaron las tradiciones doctas y literarias, el arte y la arquitectura, la música y la liturgia, la pintura y la caligrafía, cimientos de la cultura medieval. Pues esta cultura fué en sus orígenes esencialmente litúrgica y centrada en el oficio divino —*opus Dei*— que era la fuente y el fin de la vida monástica. Del mismo modo las grandes riquezas de los monasterios no eran, como pudiera creerse, mera propiedad del abad y de la comunidad, antes patrimonio del santo a quien estaba dedicada la iglesia. Todos los terrenos y toda la actividad económica de la abadía estaban sujetas a un señor sobrenatural y gozaban de su sobrenatural protección. De ahí que los siervos de la Iglesia fueran de diferente categoría que los de otros señores, y encontramos a hombres libres renunciando voluntariamente a su libertad para ser "hombres de los santos", "sainteurs" o "homines sanctorum", nombre dado a esos siervos eclesiásticos.

En tales condiciones no es difícil comprender cómo los

monasterios fueron capaces de limpiar bosques, de desecar pantanos y de establecer florecientes asentamientos en sitios antes desérticos, como la isla de Thorney, que Guillermo de Malmesbury describe en un conocidísimo pasaje igual al paraíso en medio de la desolación de los pantanos con sus sotos y praderas, sus viñedos y huertas, milagros de la naturaleza y del arte.

Aparte grandes centros agrícolas, los monasterios fueron focos de comercio; gracias a las inmunidades de que gozaban pudieron establecer mercados, acuñar moneda y hasta desarrollar un sistema crediticio. De un modo primitivo llenaron la función de los bancos y sociedades de seguro. Los propietarios podían canjear pensiones o residir permanentemente en el monasterio en calidad de oblatos (1).

Así la cultura carolingia sobrevivió largo tiempo al propio imperio, continuando en los centros monacales como St. Gall, hogar de los cuatro Ekkehard y de los dos Notkers, en momentos en que la Europa occidental se sumía en la mayor anarquía y en el más grande de los desastres de que tal vez haya memoria. A la labor de los monasterios se debe que la cultura carolingia pudiese perdurar tras la caída del imperio de Carlomagno. A través de las tinieblas y de las calamidades de los cien años que corren del 850 al 950, los grandes monasterios de la Europa central, cuales St. Gall, Reichenau y Corvey, mantuvieron viva la llama de la civilización, evitando se interrumpiera la transmisión de la cultura desde el período carolingio al del nuevo imperio sajón (2).

(1) Vide Berlière: *L'ordre monastique*, 103-106 y notas.

(2) En la famosa *Crónica de St. Gall* por Ekkehard el IV (siglo XI) tenemos una notable y animada descripción de la vida intelectual y social de una gran abadía de la época, haciéndonos ver cómo ellas y sus escuelas alcanzaban el cénit de su prosperidad en un tiempo en que, vistas en conjunto, no podían ser peores las circunstancias del oeste europeo, o sea, desde 892 al 920.

XIII

LA EPOCA DE LOS VIKINGOS Y LA CONVERSION DEL NORTE

Hemos visto cómo la Europa occidental conseguía su unidad por primera vez en la época carolingia. La formación del imperio de Carlomagno señala el fin del dualismo cultural que había caracterizado el período de las invasiones y la total aceptación por los bárbaros occidentales del ideal de unidad sustentado por el Imperio romano y por la Iglesia católica. Razón por la cual en la nueva cultura estaban ya representados todos los elementos constitutivos de la civilización europea: la tradición política del imperio romano, la tradición religiosa de la Iglesia católica, la tradición intelectual del saber clásico y las tradiciones nacionales de los pueblos bárbaros.

No obstante, se trataba de una síntesis prematura, porque las fuerzas bárbaras de dentro y fuera del imperio eran todavía demasiado vigorosas para ser del todo asimiladas. Dentro de las fronteras del propio mundo carolingio había un abismo casi incommensurable entre el humanismo artificial de hombres como Servatus Lupus o Walafrido Strabo y la mentalidad de los nobles guerreros o de los siervos de la gleba; al paso que de fronteras para afuera existían todavía pueblos jóvenes a donde no habían llegado los influjos del cristianismo y de la civilización romano-cristiana. De ahí que la época de la unidad carolingia fuese seguida por una violenta reacción, en la que nuevas oleadas de invasiones bárbaras amenazaban echar por tierra toda la obra de Carlomagno y sus predecesores, y reducir a Europa a un estado de confusiónismo anárquico

mayor aún que el que, cuatro siglos atrás, siguiera a la caída del Imperio romano.

Las causas principales de ese peligro exterior han de buscarse en Escandinavia, desde tiempos prehistóricos foco de un movimiento cultural activo e independiente. Cultura nórdica que había tendido siempre a formar un mundo aparte y cuyo aislamiento del resto de Europa se acentuó desde los años de las migraciones de pueblos en los siglos IV y V. Los motivos de ese aislamiento son bastante oscuros, aunque no cabe duda que uno de los principales fué el cese de las activas relaciones comerciales existentes en tiempos del Imperio romano. Siendo más difícil aún de explicar el súbito cambio que ocasionó la violenta explosión de energías agresivas que caracteriza el período de las invasiones vikingas. Después de permanecer tranquilos durante siglos en los estrechos confines de sus tierras orillas del Báltico, los pueblos del norte estallaron de pronto en olas de expansión conquistadora que les llevó mucho más allá de los límites del mundo europeo. Al correr de los siglos IX y X su actividad se extendía desde América del norte hasta el mar Caspio y desde el Artico al Mediterráneo; atacaron Constantinopla y Pisa, el norte de Persia y la España musulmana, en tanto que sus establecimientos y conquistas abarcaban Groenlandia, Islandia y Rusia, lo mismo que Normandía y una gran porción de Inglaterra, Escocia e Irlanda.

Las causas de estos hechos tan notables han de buscarse ante todo en las condiciones peculiares de la cultura y de la sociedad nórdicas. Era una cultura vieja y en ciertos aspectos altamente desarrollada, que sin embargo gozaba de pocas oportunidades para una expansión pacífica. Durante sus siglos de aislamiento habían llevado el arte y la ética de la guerra a un grado único de desarrollo. La guerra no era solamente la fuente del poder, de las riquezas y de la consideración social, sino también el tema favorito

de la literatura, del arte y de la religión. El centro de la organización social era el jefe militar o "rey", cuya autoridad se basaba, más que en sus posesiones territoriales, en el valor personal y en la facultad de hacerse seguir de una tropa de guerreros. No había leyes fijas de primogenitura, siendo la aspiración de cada hombre de sangre real o noble juntar una *hird* de seguidores y ganar fama por sí mismo a la manera de Beowulf mediante la guerra, la aventura y la liberalidad sin límites para con los suyos. "Beowulf, hijo de Scyld, era célebre en las tierras de Escandinavia, su fama se extendía a lo ancho y a lo largo. Porque así como un joven que tiene a bien repartir dones espléndidos entre los suyos, cuando va a la guerra encuentra compañeros dispuestos a acompañarle otra vez en su vejez, el pueblo le sigue. En todas las tribus un hombre puede prosperar por hazañas de carino y hechos afectuosos" (1).

Cierto es, como subraya el profesor Olrik (2) que había otro elemento en la sociedad nórdica, la labor constructiva de los campesinos y terratenientes ricos, "quienes cultivaban el suelo y adoraban a Dios". Elemento que halla su contrapíe espiritual en el culto a las antiguas deidades de la tierra y a las fuerzas de la fertilidad, las *Vanir*—Frey, Freya y Njordr—, consideradas como de raza distinta de la de Odino, dios de reyes, y el guerrero Aesir (3). Quizas a causa de su conexión con el viejo santuario de este culto en Uppsala se deba el que la monarquía sueca fuera capaz de establecer su dominio tan pronta y firmemente sobre los fértiles territorios de la Suecia oriental. En otras partes, y especialmente en Noruega, los pequeños reinos tribales parece estaban comprometidos en guerras

(1) Anglo-Saxon poetry, trad. R. K. Gordon, 4.

(2) A. Olrik: *Viking Civilization*, 102-103.

(3) Sin embargo, debemos recordar que en la época vikinga no era Frey, sino el guerrero Thor, el tenido por dios de los labradores.

continuas, de las que sólo sobrevivían los más aptos, dependiendo su misma existencia, según vemos en *Beowulf*, del poder personal y de la reputación de sus belicosos reyes.

Nada se sabe con certeza histórica de lo que acontecía en Escandinavia en los tiempos transcurridos desde la invasión de los bárbaros al movimiento vikingo. Ciertamente fué época de intensa actividad política y militar en la que los reinos más poderosos consolidaron su potencia a costa de sus vecinos. Así el reino de los getas fué destruido por los suecos, mientras los daneses conquistaban a los jutas y a los heatobardos, logrando crear una poderosa monarquía en el siglo VIII bajo la férula del rey Harold Diente de Guerra. En Noruega, debido a las condiciones del terreno, las unidades tribales menores conserváronse independientes hasta tiempos muy posteriores, bien que las fuentes arqueológicas acusen la presencia de idénticas tendencias en los pequeños reinos tribales de la Noruega oriental: Romarike, Hedemark, Ringerike y Vestfold, donde los grandes túmulos funerarios de los reyes prehistóricos en Raknehaug de Romarike, en Svei de Hedemark y en Borre de Vestfold, monumentos entre los más imponentes de su clase en Europa, dan testimonio de la creciente fortaleza y prestigio del poder real.

Es indudable que tal cambio ejerció cierto influjo sobre el movimiento migratorio y colonizador que supone el período vikingo y no hay razón para poner en tela de juicio la verdad substancial de las tradiciones islandesas, recordadas al detalle por Ari el Sabio en su notable escrito sobre los establecimientos en Islandia (1). Mas la Noruega

(1) El historiador de los normandos, Dudo, atribuye el movimiento vikingo a una crisis de superpoblación, motivada por la práctica de la poligamia. No cabe duda que ello pudiera ejercer alguna influencia, según vemos en el caso de la lucha entre Eric Hacha de Sangre y los demás hijos de Harold el Rubio, pero estaba limitada a las clases gobernantes de reyes y nobles, de donde por regla general salían los jefes vikingos.

occidental, sobre todo los reinos o federaciones aristocráticas de Rogaland y Hordaland, habían sido centros de actividad vikinga un siglo antes de que el rey Haroldo el Rubio derrocara el poder de los *hersir* o jefes de tribu del oeste en la batalla de Hafsfjord. Esta región poseía desde hacía mucho tiempo una tradición cultural propia, caracterizada en los siglos V y VI por su tonalidad aristocrática y por una extraordinaria semejanza a la cultura de la Inglaterra anglosajona, sobre todo a la del Midlands. En opinión del profesor Shetelig (1) estas peculiaridades son hijas del hecho de que la Noruega occidental había sido afectada por la misma ola de invasiones germánicas que llevó a Gran Bretaña a los anglosajones y a los francos y borgoñones a las Galias. Invasores provenientes del sur que conquistaron a las poblaciones indígenas, formando una clase gobernante con ritos funerarios propios y manteniendo relaciones con los otros pueblos germánicos de Occidente, especialmente con los de la Inglaterra anglosajona. Así el oeste de Noruega había estado en contacto con las Islas Británicas siglos antes de la época vikinga; y en verdad que es de estas relaciones marítimas de donde procede el nombre del país: *Norvegr*, "camino del norte". Posiblemente fueron los adelantos en el arte de navegar durante los siglos VII y VIII los que abrieron camino a expediciones piráticas de mayor envergadura. Pero, cualquiera que sea la causa, las costas de las Islas Británicas eran visitadas casi todos los años desde finales del siglo VIII por las flotas de los vikingos noruegos. Los grandes monasterios de las Islas y de las costas que fueran focos de la civilización cristiana del Norte ofrecían a los invasores una presa rica y fácil. Lindisfarne fué saqueado en 793, Jarrow en 794, Iona en 802 y 806.

Pero fué sobre Irlanda sobre donde concentraron sus

(1) H. Shetelig: *Préhistoire de Norvège*. 183-188.

ataques los vikingos occidentales. Toda la isla fué invadida a lo largo de la primera mitad del siglo ix, hasta el punto de que, en frases de la crónica, "no había un lugar del país sin una armada". También aquí fueron las iglesias y los monasterios los que ofrecieron los puntos más vulnerables, y la edad dorada de la cultura monástica irlandesa acabó toda en ruinas y matanzas. El gran jefe noruego Turgeis, que comenzó a asentar un estado vikingo regular en Irlanda entre 832 y 845, parece tener deliberada intención de destruir al cristianismo irlandés. Expulsó a los *comarba* de San Patricio de Armagh, instalando allí el centro de su reino, mientras que en Clonmacnoise, el gran centro eclesiástico sobre el Shannon, profanaba la iglesia de San Ciaran entronizando sobre el altar a su mujer, una *völva* o profetisa pagana. Su muerte no interrumpió la marcha del poderío vikingo, pues en 851 Olaf el Blanco, hijo de un rey noruego, vino a Irlanda y fundó el reino de Dublín, que había de durar hasta el siglo xii bajo el gobierno de Ivar, "rey de todos los normandos de Irlanda y Gran Bretaña", y sus sucesores.

Con lo que Irlanda, que había sido el punto de partida de la cultura cristiana en el Oeste europeo en la época pre-carolingia, fué también la primera en sucumbir a los golpes de las nuevas invasiones bárbaras, compartiendo pronto su destino aquella cultura anglocristiana en cuya creación ella había tenido tanta participación. En 835 son los daneses los que empiezan una nueva serie de ataques sobre el norte y el este de Inglaterra, hasta que en 867 el reino de Nortumbria fué definitivamente destruido. Llegó un instante en que parecía que toda Inglaterra iba a terminar siendo una colonia vikinga; pues, aunque la independencia de Wessex y la zona meridional de la isla había sido mantenida por los esfuerzos del rey Alfredo, toda la Inglaterra del norte y del este al norte del Támesis y de Watling Street fué objeto de asentamientos vikingos,

viniendo a conocerse con el nombre de *The Danelaw*. Sin que se limitasen a ese territorio los asentamientos escandinavos, pues toda la costa occidental cayó bajo la esfera de influencia de los vikingos irlandeses, y muchas comarcas del noroeste, como Cumberland y el Lake District, eran ocupadas por colonos noruegos.

Así se había formado a finales del siglo ix un imperio marítimo noruego, que se extendió desde Islandia y las Färöes al Canal irlandés, abrazando tanto la totalidad de las pequeñas islas del mar del Oeste cuanto una porción considerable de Inglaterra, de Irlanda y del norte de Escocia.

Entretanto, sobre el continente europeo el movimiento vikingo había seguido un camino algo distinto. Aquí fueron los daneses más que los noruegos quienes tomaron la función directora, enfrentándose con la formidable potencia del imperio carolingio en lugar de las fuerzas dispersas de la sociedad tribal celta.

Ya desde los tiempos merovingios el poderío franco había sido para los daneses causa de terror y desconfianza, según vemos en el pasaje de *Beowulf* en donde Wiglaf cuenta como "nos ha sido negada la benevolencia de los reyes merovingios", desde los tiempos en que Hygelac el danés invadiera en 520 tierras francas. Tensión que aumentó con la conquista carolingia de frisios y sajones, que puso al imperio en contacto directo con Dinamarca y pareció amenazar la existencia de los libres pueblos paganos del Norte. En 808 estalló la guerra entre ambos pueblos. Guthred envió una armada a saquear y amenazó con atacar al mismo Aquisgrán. Pero el asesinato del rey danés en el 810 puso fin a la lucha, y en los veinte años siguientes el imperio sólo tuvo que enfrentarse con incursiones aisladas de bandas vikingas, probablemente noruegas o irlandesas. Luis el piadoso, sucesor de Carlomagno, intentó llevar a cabo la conversión de Escandinavia por medios

pacíficos. Mantuvo relaciones amistosas con Haroldo, hijo de Guthred, logrando a la postre que recibiera el bautismo en Maguncia el año 826, juntamente con su hijo y cuatrocientos de su séquito. Relaciones que allanaron el camino para las misiones de San Ebbo y San Anscario entre daneses y suevos y para el establecimiento en Hamburgo de una sede metropolitana con jurisdicción sobre los países nórdicos. Pero aunque San Anscario fué bien acogido por el rey sueco y consiguió fundar una iglesia en Birka, en el mismo corazón de Escandinavia, así como otras varias en Dinamarca, pasaron siglos antes de que su labor rindiera frutos. El destronamiento de Luis en 833 marca el comienzo de un período de rivalidades dinásticas y de guerras civiles que dejó al Imperio indefenso frente a sus vecinos del norte. Los daneses se establecieron en Frisia y en Holanda, y destruyeron el gran puerto de Duurstede, cerca de Utrecht, que había sido durante varias generaciones el centro de las relaciones comerciales con los países nórdicos.

Después de 840 el emperador Lotario fomentó los ataques de los daneses a los dominios de su hermano. Época en la que las invasiones vikingas toman un nuevo carácter. Las expediciones vikingas fueron organizadas en mayor escala con flotas compuestas de centenares de navíos, y las provincias occidentales del imperio, así como Inglaterra, sufrieron saqueo todos los años. Durante cerca de medio siglo las invasiones fueron aumentando en intensidad hasta que fueron entradas a saco todas las abadías y burgos de Occidente, desde Hamburgo hasta Burdeos, y convertidas en desiertos grandes fajas de terreno; sobre todo en Holanda y la Francia noroccidental. Hasta los santos hubieron de abandonar sus santuarios y algunas de las más famosas reliquias de la Cristiandad, como el cuerpo de San Martín o el de San Cuthberto viajaron de

un lado para otro durante años buscando un refugio a medida que subía la marea invasora.

Los esfuerzos de los soberanos carolingios y más que ninguno de Carlos el calvo, cuyos dominios aguantaron los golpes del vendaval desde 843 a 877, resultaron impotentes para contener los ataques del enemigo o para prevenir un derrumbamiento social.

Sin embargo, los últimos cuatro lustros de aquel siglo asistieron a un recobro gradual de las fuerzas de la Cristiandad. Las difíciles victorias del rey Alfredo de Inglaterra en 878 y 885, la defensa de París por Odón, el hijo de Roberto el fuerte, en 885-887 y el triunfo del rey Arnulfo en Flanders en 891 señalan la vuelta de las tornas. Resultó empresa imposible arrojar a los invasores ni de Francia ni de Inglaterra, mas los sucesores del rey Alfredo fueron lo bastante fuertes para imponer su autoridad a la Danelaw, en tanto que el tratado de Carlos el Simple con Rollo colocaba sobre bases feudales regulares la ocupación vikinga de Normandía y preparaba el camino a una asimilación de los establecimientos normandos.

No obstante todavía no había esperanzas de paz para la Cristiandad, porque no eran los vikingos los únicos enemigos a que había de hacerse frente. Mientras ellos devastaban las provincias occidentales, Italia y las costas mediterráneas eran presa de los sarracenos. En 827 las fuerzas de los emires aglabitas que gobernaban Túnez pusieron el pie en Sicilia y poco a poco ocuparon toda la isla. A lo que siguió un ataque contra el sur de Italia, estableciéndose en Bari y a orillas del Garellano, centros de sus actividades destructoras durante cincuenta años. El Patrimonio papal fué invadido por bandas mahometanas, que en 846 atacaban a la propia Roma, saqueando a San Pedro y violando las tumbas de los Apóstoles, en medio del horror del mundo cristiano.

Entretanto las costas nórdicas del Mediterráneo esta-

ban expuestas a los ataques de los piratas agarenos de España y las Islas Baleares, que finalmente establecieron una base en el continente, en Fraxinetum, cerca de St. Tropez. Durante casi todo un siglo, desde 888 al 975, este nido pirata sembró el terror por las tierras limítrofes. Ni siquiera los Alpes estaban seguros, pues los sarracenos se apostaban en los pasos suizos saqueando las bandadas de peregrinos y mercaderes que descendían a tierras italianas.

Finalmente, en el preciso momento en que la presión nórdica comenzara a decrecer, Europa se vió amenazada por un nuevo peligro oriental; los magiares, pueblo nómada mezcla de fineses y turcos, lo mismo que los búlgaros, que había seguido las huellas de tantos otros invasores desde las estepas del Asia central y de la Rusia meridional a la planicie húngara. Los magiares destruyeron los nuevos reinos cristianos de los eslavos de Moravia, comenzando a hacer algaras por todas partes, tal cual antes los hunos y los ávaros; asolaron la parte oriental de los dominios carolingios tan despiadadamente como los vikingos a la occidental, extendiendo poco a poco su radio de acción hasta topar con las bandas rivales de los sarracenos en tierras provenzales e italianas.

Con lo que a la primera mitad del siglo x la civilización occidental estaba en trance de disolución. Jamás, ni aún en los días más sombríos del siglo viii, había estado tan amenazada, pues entonces los ataques provenían sólo del lado islámico, mientras que ahora llegaban desde todas direcciones. La Cristiandad era una isla rodeada por las crecientes avenidas del barbarismo y de lo musulmán. Además, durante las primeras invasiones bárbaras podía apelar a su superioridad cultural, que la aureolaba de prestigio hasta a los ojos de sus enemigos; pero ahora había perdido incluso esta ventaja, porque el centro de la cultura más elevada del siglo x radicaba en la España mahometana y el Islam no cedía a la Cristiandad occidental ni en

desarrollo político y económico, ni en materias intelectuales. Lo poco de actividad comercial que aún había en Europa se debía al comercio musulmán, que no se limitaba a todo el Mediterráneo sino que abrazaba desde el centro de Asia hasta el Báltico por las rutas del mar Caspio, del Volga y de las factorías comerciales sueco-rusas del tipo de Novgorod y Kiev. Intercambio que explica la existencia de colecciones y tesoros de monedas orientales, acuñadas en las fábricas de Tachkent, Bagdad y Samarkanda, tan corrientes en Escandinavia por aquel tiempo, y de los que se encuentran huellas hasta en Inglaterra en el hallazgo de Goldsborongh y en el arca del tesoro del ejército vikingo de Nortumbria (911), descubierto setenta años ha cerca de Preston y que contiene, aparte las monedas, numerosos objetos de estilo oriental. Una prueba todavía más curiosa de la amplitud de estos influjos orientales en aquel tiempo es la cruz de bronce recubierta con panes de oro, hoy en el British Museum, encontrada en un terreno pantanoso de Irlanda y que lleva la inscripción de *Bismillah*, "en el nombre de Alá", escrita en caracteres cúficos.

La suerte de la Cristiandad pendía, no tanto de su poderío de resistencia militar, como de su capacidad para asimilarse la sociedad pagana del Norte. Si los varangos rusos hubiesen adoptado la religión de sus vecinos mahometanos en vez de la de los cristianos, la historia de Europa habría sido hartamente distinta. Afortunadamente para la Cristiandad, las destrozadas culturas de la Europa occidental conservaban su vitalidad espiritual y un poder de atracción para los pueblos nórdicos superior a los del paganismo o el Islam. A finales del siglo x el cristianismo estaba sólidamente asentado en el norte, e incluso representantes tan caracterizados del espíritu vikingo como

Olaf Trygvasson no sólo se convertía, sino que se dedicaba a propagar la fe a la típica manera vikinga (1).

Movimiento que ni siquiera detienen el recrudecimiento de las actividades vikingas y los renovados ataques contra Inglaterra y contra Irlanda en estos años. En Irlanda la batalla de Clontarf en 1014 acabó definitivamente con el peligro de una conquista vikinga, mientras que en Inglaterra los éxitos daneses sólo servían para acelerar el proceso de asimilación; porque Canuto hizo de Inglaterra el centro de su imperio y lo gobernó a tenor de las tradiciones de sus predecesores sajones, con los que rivalizó en su devoción hacia la Iglesia y en favorecer los monasterios. Su peregrinación a Roma en 1026-1027, donde asistió a la coronación del emperador Conrado, es uno de los acontecimientos más relevantes de la época, pues marca la incorporación de los pueblos nórdicos a la comunidad cristiana y su aceptación de los principios de unidad espiritual. Lo que plasma en el código legal que Canuto promulgó en Inglaterra en los últimos años de su reinado, pues nos muestra mejor que ningún otro documento de la época cuán completa era la fusión entre los aspectos secular y religioso del Estado y cómo el derecho público cristiano había llegado a ser el verdadero armazón de la nueva sociedad postbárbara que iba surgiendo en la Europa medieval.

Así concluyeron las invasiones vikingas por ser beneficiosas para Europa, desde el momento en que aportaron nuevas vida y energías a la civilización, un tanto anémica y artificial, del mundo carloringio. Los descendientes de los vikingos devinieron campeones de la Cristiandad, según se ve sobre todo en los normandos, rectores y organizadores del nuevo movimiento de expansión occidental

(1) Dinamarca había adoptado ya el cristianismo en el reinado de Haroldo Diente Azul (950-986), que también señala la formación de un estado danés unido y poderoso.

que comienza en el siglo xi. Ganancia que no se hacía sin pérdidas, porque supuso la desaparición de la tradición independiente de la cultura nórdica. Lo mismo en Normandía que en Inglaterra y en Rusia los invasores absorbieron la cultura que les rodeaba y paulatinamente desaparecieron en la sociedad que habían conquistado. Hasta la misma Escandinavia perdió su autonomía cultural, transformándose con el tiempo en una provincia remota de la Cristiandad germánica.

Solamente en el lejano oeste, en el territorio colonial noruego que se extendía desde Groenlandia e Islandia hasta el mar Irlandés, pervivieron las viejas tradiciones de la época vikinga, dando pie a una cultura brillante y original completamente distinta de la de la Europa continental. Sin embargo, incluso ahí los elementos nórdicos no restaron solos, pero en relación con otra cultura que, al igual que ella, había estado hasta entonces al margen de la corriente principal del mundo occidental: la cultura de la Irlanda celta (1). En todo ese espacio los colonos vikingos formaban la clase gobernante, pero la masa de la población permanecía céltica, siendo grande el intercambio y el número de matrimonios entre ambos pueblos. De este modo se formó en el siglo ix una cultura mixta celto-nórdica que influyó sobre las culturas hermanas de Irlanda y de Escandinavia. Influencia claramente visible en el nuevo estilo del período yelíng (siglo x), causa de un nota-

(1) Dice el profesor Olrik: "Considerada en conjunto, el elemento irlandés en la cultura escandinava es un fenómeno aparte, que no coincide con la corriente principal del movimiento cristiano europeo. Más bien parece un enriquecimiento y una expansión del estadio de civilización de los pueblos indígenas del Norte que una faceta de las nuevas tendencias que acompañaron a la introducción del cristianismo. En la medida en que eliminó una porción de la herencia antigua esta tendencia pudo haber abierto paso a una nueva corriente principal; y además ciertos impulsos cristianos proceden de Irlanda. Pero en una medida pareja esta influencia irlandesa contribuyó a producir una civilización especial que en cierto modo impidió la rápida absorción del Norte dentro de la Europa cristiana." (*Viking Civilization*, 120.)

ble desarrollo del arte decorativo escandinavo. No cabe discutir aquí la fuente ni la extensión de la influencia extranjera. Mas es, por otro lado, lo que toca al problema de la influencia celta en la literatura escandinava lo que ha sido tema de discusión, siendo curioso fueran investigadores escandinavos los defensores de la tesis de la influencia celta, mientras que los tratadistas británicos tenían poco menos que por punto de honor nacional defender el carácter puramente nórdico de la literatura escandinava.

Así Vigfusson adscribe las poesías mejores del Edda a una escuela de escritores pertenecientes a la cultura mixta celto-nórdica de las islas occidentales, a la par que estimaba como debidas a influjos celtas y a la existencia de un elemento celta en la población muchas de las características de la literatura islandesa, especialmente la misma creación de la prosa saga. La teoría de Vigfusson sobre el origen "occidental" de los poemas éddicos está hoy generalmente abandonada, salvo en el caso de la *Rígsthula*, que muestra de un modo indudable fuertes influencias célticas. Por otra parte, sus ideas sobre la influencia celta en la cultura islandesa son aún mantenidas ampliamente y se apoyan en sólidas razones. Muchos de los colonizadores de Islandia vinieron de las islas del sur llevando consigo sus mujeres y esclavos irlandeses, al paso que algunos tienen nombres celtas, y unos pocos efectivamente cristianos, *ad hoc* (1), como la célebre Aud la rica, viuda de Olaf el Blanco, rey de Dublín, o Helge, nieto de Olaf de Caerhall, rey de Ossory. Ni siquiera los elementos celtas de la población eran solamente esclavos, pues el *Landnamabok* describe cómo Aud repartía sus propias tierras entre los hombres libres de estirpe celta, y las genealogías recogi-

(1) Ari dice de Helge que "era de unas creencias muy mezcladas. Profesaba en Cristo y sus propiedades llevaban nombre cristiano, a pesar de lo cual rezaba a Thor en sus viajes marítimos, en los momentos difíciles y en todas las ocasiones que juzgaba importantes". (*Landnamabok*, III, XIV, 3.)

das en esa obra y en las sagas demuestran que algunas de las más nobles familias islandesas llevaban sangre celta (1).

Por lo que no hay motivo para dudar de la existencia de un ingrediente celta en la cultura islandesa, patente tanto en el carácter de las gentes como en sus producciones literarias. Porque las notas que distinguen a la literatura islandesa de las más antiguas tradiciones comunes a los pueblos germánicos, esto es, el desarrollo de la *saga* o prosa épica y la rítmica poesía de los *skaldas*, son precisamente las que tipifican la literatura irlandesa (2).

A pesar de lo cual, en nada obsta a la originalidad de sus producciones la probabilidad de que el genio islandés, al igual que casi todas las grandes culturas conocidas, nazca en un suelo abonado por la mezcla de dos razas y de dos tradiciones culturales distintas. Incluso aun cuando la literatura islandesa debiera a los celtas el uso de la prosa narrativa, nada empañaría el mérito de pasar desde la fantástica retórica y los hechos mágicos de la épica irlandesa al soberbio realismo y a la exactitud psicológica de las sagas islándicas. En tanto la primera parece transportar al lector a un mundo medieval desvanecido, las últimas son de tónica mucho más moderna en su visión de la vida y de la naturaleza humana que todas las otras manifestaciones de la literatura medieval.

Es verdad que las producciones maduras de esta tradición son las grandes sagas en prosa del siglo XIII, la edad

(1) Vide el índice al tomo I de los *Origines Islandicae* de Vigfusson y Powell, donde los nombres celtas están subrayados con un asterisco.

(2) Vide Olrik: *Viking Civilization*, 107-120, donde traza un resumen general sobre la influencia irlandesa en la literatura escandinava, que disputa segura en lo que se refiere a la *saga* y probable en lo que afecta a la poesía heroica posterior y en lo de la nueva "poesía cortesana" de los *skaldas*. Verdad es que la poesía escáldica tiene sus orígenes en la Noruega occidental, pero, como hace notar Olrik, "el primer escalda conocido, Bragi Boddason, estaba casado con una irlandesa y usa al menos una palabra irlandesa en su *Ragnarsdrapar*", así como su sistema rítmico recuerda el de la poesía de Irlanda (op. cit., 120).

de Snorri y Sturla, que cae fuera de este período; pero se fundan de un modo directo en las tradiciones de la época vikinga, sobre todo en las de los cien años que corren del 930 al 1030, que los mismos islandeses llaman "época de la composición de las sagas". Tal fué la edad de las figuras heroicas cuyas hazañas son rememoradas en las sagas: vikingos como Egil Skalgrímsson, juristas como Njal, reyes como Olaf Trygvasson y Olaf el santo, y marinos y exploradores por el estilo de los hombres que colonizaron Groenlandia y descubrieron América del Norte.

Edad que, además, no solamente pervive en las tradiciones ságicas posteriores, sino que está también representada en los poemas contemporáneos de escaldas como Egil Skalgrímsson y Kormac, así como por la culminación final de la anterior poesía heroica. No solamente creó Islandia a las sagas, sino que también conservó las *eddas*, siendo a ella a quienes debemos casi todo el acerbo conocido sobre las creencias y la ideología moral y espiritual de los vikingos. Se ha discutido mucho la fecha de los poemas éddicos, pero no cabe dudar coinciden más o menos con todo el período carolingio. En efecto, hay un abismo profundo entre la bárbara sencillez y la crudeza de los poemas más primitivos, como la *Balada de Atli* o la *Canción de Hamdir*, y la sublime visión cósmica de los Volospa, aunque a través de todos ellos podamos seguir la marcha de las mismas ideas morales y de idéntica apreciación de la realidad. La concepción éddica de la vida era sin duda alguna ruda y bárbara, pero también heroica en el pleno sentido de la palabra. Llegan a ser realmente algo superior a lo heroico, pues los nobles viragos y los hazañosos sanguinarios de la Edda están dotados de un sentido espiritual de que carecían las figuras del mundo homérico. Más recuerdan los poemas éddicos al espíritu de Esquilo que al de Homero, bien que difieran en su peculiar actitud religiosa. Sus héroes no persiguen, cual

los griegos, la victoria y la prosperidad como fines en sí mismos, sino que miran a un más allá de las consecuencias inmediatas, a una prueba última para la que nada significa el éxito. Derrota, no triunfo, es lo que tipifica al héroe. De ahí la atmósfera de fatalismo y tenebrosidad en que se mueven los personajes del ciclo heroico. Lo mismo que los atridas, los niebelungos son condenados al crimen y a mil calamidades por los poderes ocultos de la naturaleza, pero no hay ninguna tendencia al *hubris*, al espíritu de confianza presuntuosa en la prosperidad. Hogni o Gunnar, Hamdis o Sorli, tienen conciencia de que caminan hacia la muerte y van a buscarla cumpliendo sin pestañear su destino. No intentan, como los griegos, justificar la conducta de los dioses con los hombres, ni ver en sus actos la defensa de una justicia externa, porque sobre los dioses pende igual hado que sobre los humanos. Realmente los dioses éddicos no son ya las deidades naturales e inhumanas del antiguo culto escandinavo; han sido humanizadas y en cierto modo espiritualizadas, hasta participar directamente en el drama heroico. Libran una guerra perpetua contra las potencias caóticas, estando destinadas a no vencerlas nunca. Sus vidas transcurren ensombrecidas por la certeza de una última catástrofe, la ruina de los dioses, que acaecerá el día en que Odin tope con el lobo. Aquí solamente cabe una cierta clase de Teodicea, ya que la conducta aparentemente arbitraria de los dioses con los héroes ha de explicarse como consecuencia de la necesidad que tienen de aliados humanales. Así, por ejemplo, en el *Eiríksmal*, donde Odin permite a Eric morir antes de tiempo, "porque no se sabe con seguridad cuándo el lobo color de ceniza se sentará en el trono de los dioses."

Concepción del mundo que halla su más señera expresión en el gran apocalipsis nórdico del *Volospa*, compuesto probablemente por un poeta islandés en los mismos

finales de la edad vikinga. Poema en el que las crudezas de la vieja mitología pagana han sido reemplazadas por una visión casi filosófica de la naturaleza, posiblemente nacida al contacto de la superior cultura cristiana. Las primeras estrofas (1) sobre todo, al describir al caos original acusan una clara analogía con los antiquísimos versos germanos de la oración de Wessobrunner: "No había tierra, ni altos cielos, ni árboles ni montañas. No brillaba el sol, ni irradiaba luz la luna, ni el mar glorioso. Era la Noche infinita, y un Dios clemente, el más tierno de los hombres." (2).

Y así, también, la descripción de la ruina de los dioses parece haber tomado alguno de sus colores de la visión cristiana del juicio final. No obstante, hay en el poema elementos que no pertenecen ni al mundo del pensamiento cristiano ni al de la religión naturalista escandinava. Sobre todo, es extraño topar en el *Volospa* con una idea tan dificultosa y recóndita como la del eterno retorno, el renacimiento del mundo y la repetición de todo lo que fué antes.

Mas a lo largo de los poemas éddicos queda el lector sorprendido continuamente por la mezcla de profundos pensamientos y primitivas mitologías, de heroísmo sublime y crueldad bárbara, que parecen caracterizar la mentalidad vikinga. Resultándonos del mismo modo difícil el reconciliar la salvaje brutalidad de los héroes de la *Saga*

- (1) Al principio fué el tiempo
el mar no tenía olas
todavía no había tierra
sino un abismo abierto
Desde el sur, el hermano
trazaba con su mano
Nadie sabía dónde
la luna no sabía
ni las estrellas dónde
- en el que Ymir vivía:
ni existía la arena;
ni los cielos en lo alto,
sin yerba en ningún sitio.
de la luna, el sol,
los límites del cielo.
estaría su morada;
lo que debiera hacer,
sus círculos trazar.

Tomado de B. S. Philpotts: *Edda and Saga*, 137.

- (2) W. P. Ker: *The Dark Ages*, 240.

de Egils con el profundo sentido personal de su gran lírica a la muerte de sus hijos: el *Sonatorrek*, cuya composición dice la saga le devolvió a la vida después de haber decidido suicidarse (1). Contradicción que en no menor grado se nota en la propia historia de la sociedad islandesa, en la que un contorno lo más rudo posible produce tan notable grado de cultura.

Realmente es uno de los milagros de la historia el que esta isla desértica, poblada por piratas y aventureros sublevados contra un orden social de la índole de la Noruega vikinga, haya producido una cultura tan elevada y una literatura que, en su estilo, es la mayor de todas las de la Europa medieval. Es como si Nueva Inglaterra fuera cuna de la literatura shakespiriana o si el Canadá francés diese de sí el *grand siècle*. Bien que, como ha señalado W. P. Ker, la supuesta anarquía de la sociedad islandesa es una idea errónea. "Suele tenerse a los establecimientos de Islandia por la obra de jefes violentos e intemperantes, lejos del mundo civilizado en las tierras fieras e inhospitalarias de Cockayne. Pero la verdad es que esos rebeldes y sus comunidades estaban más seguros, tenían

(1) He aquí las estrofas finales en que Egil halla compensación a sus desventuras en la contemplación de su arte. Advirtiéndole que los epítetos de los primeros versos se refieren a Odin y que la hermana del lobo es Hel, diosa de la muerte:

Yo no adoro, entonces
al Dios más poderoso
No obstante, el amigo
ganancias por lo mío,
El Dios de las batallas
enemigo de Fenrir,
y que me suaviza
sabidos enemigos
Lo peor ha pasado.
—adversa de los Padres—
Mas yo seré dichoso
y sin agravios sigo

hermano de Vilir,
por propia voluntad.
de Mimir, me otorgaba
lo que es mejor, yo creo.
me concedió mi arte,
un presente sin tacha,
de lo que me trajeron
necios entre los necios.
La hermana del lobo
es tierra sobre el mar.
con buena voluntad
la venida de Hell.

De E. R. Eddison: *Egils Saga* (1930). 193.

mayor consciencia de sus metas propias y más sentido de sus resultados que ninguna de las comunidades que ha habido sobre la tierra desde la caída de Atenas" (1). Era una comunidad profundamente aristocrática en la que casi todas las familias tenían una gran tradición social, y a la que su mismo alejamiento y falta de riquezas materiales forzaba a un cultivo intensivo de sus tradiciones y de los tesoros de su vida interior.

Casi parecen justificarse las pretensiones del separatismo más extremista cuando encontramos esta Última Thule del mundo habitable, esta sociedad que voluntariamente se ha desterrado de Europa, produciendo no obstante los más antiguos y preciosos frutos de la moderna cultura europea. A pesar de lo cual los confusos resultados del genio nórdico nativo no deben velarnos el hecho de que la cultura islandesa en su etapa madura debió algo muy esencial al mundo exterior. La influencia del cristianismo sobre Islandia no fué, como algunos escritores tratan de hacernos creer, un factor superficial y externo en la vida del pueblo, sino fundamental para su cultura. Ciertamente es que la aceptación del cristianismo por el Althing en el año 1000, tal como aparece en el *Islendingabok* semeja un asunto "político" sin monta, y que los apóstoles de la nueva fe, como Thangbrand y el mismo Olaf Trygvasson, no eran precisamente modelos de pureza evangélica. Mas ninguno fué Constantino, ni Teodosio, ni Carlomagno. La falta de leyes y el individualismo de la sociedad vikinga eran por naturaleza contrarios a la observancia estricta de la moral o de las reglas ceremoniales de la Iglesia y debían producir muchos "tipos raros" de cristianos, tales como el poeta Thormod, que hacía voto de ayunar nueve días de fiesta y comer carne en los nueve días de ayuno si lograba matar a su enemigo, y que res-

(1) W. P. Ker: *The Dark Ages*, 314.

pondía a la protesta del escandalizado cocinero de San Olaf diciendo: "Cristo y yo seremos bastante buenos amigos siempre que no haya más que media salchicha que repartirnos" (1).

Pero esta es sólo una de las facetas. La conversión de que no fué mera cuestión de tejemaneje político, sino la aceptación de un ideal espiritual superior, como se muestra por la actitud de Hialte, el orador cristiano en el Althing de 1004: "Los paganos celebran una magna **asamblea**, donde acuerdan sacrificar dos hombres de cada barrio e invocar a los dioses paganos para que no toleren la difusión de la Cristiandad sobre la tierra. Mas Hialte y Gizor han tenido otra reunión de hombres cristianos y acordado que ellos también tendrían tantos sacrificios humanos como los paganos. Y dijeron: "Los paganos sacrifican a los hombres peores arrojándolos por rocas y precipicios, mas nosotros elegiremos a los mejores y haremos un presente de victoria a nuestro Señor Jesucristo, y nos obligaremos a vivir mejor y más sin pecados que antes; y Gizor y yo nos ofreceremos como el presente de victoria de nuestro barrio" (2).

De hecho los elementos superiores de la cultura islándica, representados por hombres como Nial el pacificador, Gisli Sursson y el autor del *Volospa*, habían sobre pasado ya la barbarie de la antigua sociedad pagana con su práctica de sacrificios humanos e infanticidios y con su insistencia en el deber de la venganza de sangre.

El ideal vikingo era por sí mismo demasiado destructor y estéril para poder producir frutos culturales más elevados. Solamente adquirió alto valor cultural después de aceptar la ley de Cristo y de haber sido disciplinado y refinado por más de un siglo de civilización cristiana. En-

(1) Thormod Saga, en *Origines Islandicae*, II, 705.

(2) *Christne Saga*, VIII, 7.—En *Origines Islandicae*, I, 400-401.

tre la edad de los vikingos y las guerras civiles y las querellas del período Sturlung transcurre una época de paz en la que los cabezas del pueblo fueron eclesiásticos como el gran obispo Gizor el Blanco, San Juan de Holar y San Thorlac de Scalholt. Como dice la *Christne Saga*, "el obispo Gizor (1082-1118) mantuvo tal paz en el país que no hubo grandes enemistades entre los jefes y casi nadie llevaba armas". Tal fué la sociedad que creó la nueva tradición literaria, y bueno es recordar que sus fundadores, Saemund el historiador y Ari el sabio, eran ambos sacerdotes y estudiosos, habiendo incluso hecho aquél sus estudios en París. Es a Ari a quien debemos, no sólo nuestro caudal de noticias acerca de los orígenes y de las instituciones de Islandia, sino también la creación del estilo literario que hizo posible la obra de Snorri Sturlason y demás grandes escritores de la Saga. Pero esta cultura cristiano-islandesa, igual que la del reino anglo de Nortumbria, cuatrocientos años atrás, es esencialmente transitoria. Es el punto en el que el mundo agonizante del Norte bárbaro se pone en contacto momentáneo con la nueva mentalidad de la Europa cristiana. La sigue una decadencia repentina en la que los elementos anárquicos de la sociedad nórdica, no pudiendo ya desahogarse en agresiones exteriores, se vuelven sobre sí mismos hasta destruirse. Lo mismo aquí que en Noruega las guerras civiles y las confiscaciones habían hecho desaparecer la clase aristocrática, heredera y guardiana de las viejas tradiciones, y al llegar el siglo XIII el mundo vikingo cae en el estancamiento pacífico de una sociedad agraria empobrecida.

XIV

LOS PRIMEROS PASOS DE LA UNIDAD EUROPEA

La riada de invasiones bárbaras que cayó sobre Europa en el siglo IX parece ser bastante por sí misma para explicar la decadencia prematura del imperio carolingio y la disolución de la rehecha unidad del Occidente. Sin embargo, no debe dársele demasiada importancia. Estaba muy lejos de ser la única fuerza eficaz; realmente es casi seguro que los destinos del imperio carolingio habrían sido los mismos, incluso aunque no hubiesen sobrevenido los ataques de vikingos y sarracenos.

Desde sus orígenes llevaba dentro el imperio carolingio los gérmenes de la decadencia. Pues, pese a su imponente apariencia, era una estructura heterogénea sin un principio de unidad orgánico e interno. Pretendía ser el imperio romano, pero era en realidad la monarquía franca, por lo cual encarnaba dos principios contradictorios entre sí: el universalismo de las tradiciones romana y cristiana por un lado, y el particularismo tribal de la Europa bárbara por el otro. En consecuencia, a despecho de su nombre, recordaba muy poco al imperio de Roma o a los estados civilizados del viejo mundo mediterráneo, teniendo mucho más de común con aquellos imperios bárbaros de los hunos y turcos occidentales, que con tanta rapidez se habían sucedido durante estos siglos acampan-do en las afueras del orbe civilizado.

El imperio romano de los carolingios era un imperio romano sin el derecho ni las legiones de Roma, sin la ciudad y sin el senado. Tratábase de una masa informe y desorganizada carente de centros urbanos y de movimiento en la vida económica. Sus funcionarios no eran ni magis-

trados urbanos ni empleados duchos en su oficio, sino meros magnates territoriales y jefes militares de índole casi tribal. Y sin embargo encarnaba y representaba una idea, y esta idea, pese a su aparente fracaso, acreditaba ser más duradera y persistente que ninguno de los resultados civiles o militares logrados en aquella época. Sobrevivía al estado al que había dado nacimiento a través de la anarquía que le sucedió, para devenir el fundamento del orden nuevo surgido en Occidente al correr del siglo xi.

Los campeones de esta idea fueron los grandes clérigos carolingios, que tan importante papel habían jugado en la administración del imperio y en la orientación de la política imperial desde los tiempos de Carlomagno a los de su nieto Carlos el calvo.

Mientras los condes y magnates seculares representaban en su inmensa mayoría intereses locales y territoriales, los jefes del grupo eclesiástico enarbolaban la idea de un imperio universal como encarnación de la unidad de la Cristiandad y defensor de la fe cristiana. Agobardo de Lyon se atreve hasta atacar el tradicional principio franco de la ley personal y a pedir la creación de un derecho universal cristiano válido para todo el mundo. Para Cristo, dice, no hay ni judíos ni gentiles, ni bárbaros ni escitas, ni aquitanos ni lombardos, ni borgoñones ni alemanes. "Si Dios sufrió para que desapareciera la muralla de separación y odios y todos los hombres han sido reconciliados en Su Cuerpo, ¿no se opone a la divina obra de la unidad esta increíble diversidad de leyes que reina, no ya sólo en cada comarca y en cada ciudad, sino dentro de la misma casa y casi entre los que se sientan a la misma mesa?" (1).

(1) Monumenta Germaniae Historica. Epistolae (edic. Dümmler), III, 159 ss. Vide Hincmaro: De raptu viduarum, C, XII.

Con lo que el emperador no era ya el jefe hereditario y militar del pueblo franco, sino una figura casi hierática nombrada por la gracia de Dios para regir al pueblo cristiano y guiar y proteger a la Iglesia. Lo que acarrea, según vimos antes, una concepción estrictamente teocrática de la realeza; así que el emperador carolingio fué tenido, en grado no inferior al que lo era el "basileus" de Bizancio, por vicario de Dios y cabeza tanto de la Iglesia como del Estado. Así vemos a Sedulius Scotus hablar a mediados del siglo ix del emperador como ordenado por Dios para Su vicario en el gobierno de la Iglesia, y como si hubiese recibido potestad sobre ambas órdenes de gobernantes y de súbditos, al paso que Catulfo llega a decir que el rey ocupa el lugar de Dios para con su pueblo y que los obispos quedan en un segundo plano como representantes de Cristo solamente (1).

Mas la teocracia carolingia difiere de la bizantina en que era una teocracia inspirada e intervenida por la Iglesia. No hay una burocracia laica como la que existía en Constantinopla, sino que tales puestos eran desempeñados por el episcopado, de cuyas filas salían la mayoría de los consejeros y ministros del emperador. En consecuencia, tan pronto como desapareció el fuerte brazo de Carlomagno la idea teocrática condujo a la exaltación del poder espiritual y a la clericalización del Imperio más que a la subordinación de la Iglesia al poder temporal.

Eran los jefes del grupo eclesiástico hombres que habían jugado un papel importante en la creación del nuevo Imperio, sobre todo los sobrinos de Carlomagno Adalhard y Wala de Corbie, y Agobardo de Lyon; y durante los primeros años del reinado de Luis el Piadoso, y pese a la caída en desgracia de Adalhard por algún tiempo

(1) Carlyle: Mediaeval Political Theory in the West, I, 259-261. La concepción de Catulfo deriva del Ambrosiaster: Quaestiones veteris et novi Testamenti, 35 (op. cit., I, 149).

después del 814, sus ideas se mantenían victoriosas. En 816 el carácter sagrado del Imperio recibía una confirmación solemne con la coronación de Luis por el papa Esteban en Reims, y al año siguiente la unidad de la monarquía se aseguraba por la constitución de Aix, que daba de lado a las antiguas leyes sucesorias francas sustituyéndolas por el principio romano de la soberanía indivisible. Lotario había de suceder a su padre como único emperador, pues aunque sus hermanos Pepino y Luis recibieran en concepto de dote los reinos de Aquitania y de Baviera, quedaban estrictamente subordinados a la supremacía imperial.

Esta determinación representaba el triunfo del ideal religioso de unidad sobre las fuerzas centrífugas, en la vida nacional; y por ende, cuando Luis, bajo el influjo de su segunda mujer la emperatriz Judit, intentó revocarlo para dar un tercer reino a su hijo Carlos, chocó con una resistencia decidida, no ya sólo por parte de Lotario, sino también con los jefes del grupo eclesiástico. Por primera vez la Iglesia intervino de una manera decisiva en la política europea, tomando parte en los dramáticos sucesos que culminaron con la deposición temporal de Luis el Piadoso en 833. La importancia de este episodio ha quedado oscurecida a causa de la simpatía que los historiadores sienten por el desventurado Luis, abandonado por los suyos y humillado por sus hijos a la manera del rey Lear, lo que les ha hecho ver en los acontecimientos de Colman, "el campo de la mentira", un simple acto vergonzoso de perfidia dictada por el egoísmo y la ambición. Sin embargo, la corriente que se oponía a Luis el Piadoso era algo más que un afán de prelados y cortesanos oportunistas; era debida a la acción de idealistas y reformadores que representaban lo más granado de la tradición carolingia, como Agobardo, Wala, Pascasio Radbertus el teólogo, Bernardo de Viena y Ebbo de Reims, el apóstol del Norte. El desinterés y sinceridad de esos hombres pal-

pita en los escritos de San Agobardo mismo y de Pascasio Radbertus, quien también presencié los acontecimientos y cuya vida de Wala, el *Epitaphium Arsenii*, ha sido considerado por Manitius como una de las obras más notables de la época carolingia (1).

Fué Agobardo el representante de la tradición occidental de los Tertulianos y Agustines en la más pura de sus formas (2), siendo típico en él el brío con que arremete contra las supersticiones populares, cuales la creencia en brujas y la práctica de ordalías, y con que defiende los derechos de la Iglesia y la superioridad del poder espiritual. Asimismo Wala sustentaba iguales principios, bien que no con tanta inflexibilidad; consideraba las calamidades del Imperio como motivadas principalmente por el creciente proceso de secularización que empujaba al emperador a usurpar derechos a la Iglesia, correspondiente con el hecho de que los obispos se ocuparan de asuntos seculares. Lo cual, por cierto, no le evitaba tomar cartas en la cuestión de la sucesión, porque la unidad y la paz del Imperio no eran a sus ojos meras cuestiones de política secular, antes problemas de trascendencia moral, en los que por tanto debía hablar la Iglesia, incluso aunque sus palabras implicasen condenar al propio emperador. En consecuencia, cuando el papa Gregorio IV, que acompañó a Lotario a Colmar, dudó sobre si infringía las prerrogativas imperiales según la concepción bizantina del poder político, fueron Wala y Radbertus quienes le tranquilizaron (3) re-

(1) Manitius: *Geschichte des lateinischen Literatur des Mittelalters*. I, 405-406.

(2) Agobardo fué uno de los pocos estudiosos de la época que manejó los escritos de Tertuliano. Vide Manitius, op. cit., I, 386. (1)

(3) "Por cuyo motivo le aducimos algunos escritos apoyados por la autoridad de los Santos Padres y de sus predecesores, que nadie puede discutir, para mostrarle que la suya era la misma potestad de Dios y del beato Pedro, y que tenía autoridad sobre todos los pueblos para la fe cristiana y la paz de las Iglesias, para predicar el Evangelio y dar testimonio de la fe, y que en él residía toda la suprema autoridad de la

cordándole su derecho como vicario de Dios y de San Pedro, a juzgar a todos los hombres sin ser juzgado por nadie y persuadiéndole finalmente para que dirigiese el proceso que concluyó en la deposición del emperador (1).

Episodio que señala la aparición de una nueva pretensión de supremacía del poder espiritual sobre el temporal y de los derechos de la Iglesia a intervenir en los negocios del Estado, que prejuzga la ulterior evolución medieval. Y significativo que no la creaba el Papado sino el clero franco, y que estaba en íntima conexión con la nueva concepción teocrática implícita en el imperio carolingio. No se considera ya al Estado como algo distinto de la Iglesia con facultades y poderes independientes; era una parte, o mejor un aspecto, de la Iglesia, que consistía, por decirlo con las palabras de la carta de los obispos a Luis el Piadoso el 829, en "un solo cuerpo dividido bajo dos cabezas supremas: la del rey y la del sacerdote". Con lo que no podía seguirse identificando al Estado con el mundo, ni continuarle considerando como comunidad esencialmente no espiritual, sino que se transforma en órgano del poder espiritual en el mundo. No obstante, la vieja concepción había calado tan profundamente en el pensamiento cristiano, sobre todo a través de los escritos de San Agustín, que a lo largo de la edad media, en tanto el Estado insistía en la calidad divina de sus derechos a representar a Dios en los asuntos temporales, estaba siempre expuesto a ser considerado por las gentes eclesiásticas como un po-

potestad de San Pedro, a tenor de lo cual es preciso que él juzgue a todos sin ser juzgado por nadie." (Radbertus: *Epitaphium Arsenii*, II, 16).

(1) Escribe Radbertus: "Tunc ab eodem sancte viro (sc. Gregorio) et ab omnibus qui convenerant adjudicatum est quia imperium tam praeclarum et gloriosum de manu patris ceciderat ut Augustus Honorius (Lothair)... eum releveret et acciperet" (op. cit., II, 18). Lo que, sin embargo, no se refiere al solemne tribunal de obispos reunido en Soissons dos meses después bajo la presidencia de Ebbo y Agobardo. Por este tiempo tanto el papa como Wala se habían retirado disconformes.

der profano y mundanal que no podía participar en la sagrada herencia de la sociedad espiritual.

No cabe duda que en la época carolingia y en tanto el imperio permaneció unido, se veía efectivamente al emperador como al representante de los principios de unidad y a la cabeza de la sociedad entera. Mas con la división del legado carolingio entre los hijos de Luis el Piadoso se estuvo en distintas circunstancias, y en lo sucesivo fué el episcopado quien se constituyó en guardián de la unidad imperial y asumió las funciones de árbitro y juez entre los príncipes rivales. El más preclaro representante de esta tendencia en la segunda mitad del siglo IX fué el gran metropolitano del reino franco occidental Hincmaro de Reims, temible campeón tanto de los derechos de la Iglesia contra los poderes seculares cuanto de la causa de la paz y de la unidad en el Imperio. Pero idénticos puntos de vista eran aceptados por los propios gobernantes, especialmente por Carlos el Calvo, que reconocía su subordinación al poder eclesiástico en términos sobremañera inequívocos en el manifiesto que publicara en el 859, cuando se le intentó deponer. Allí recuerda el carácter sacro de la autoridad que tiene como rey, y añade: "Desde el momento de tal consagración yo no puedo ser depuesto por nadie, al menos sin el juicio previo de los obispos por cuyo ministerio fuí consagrado rey, pues ellos son el Trono de Dios en quien Dios se asienta y por cuya boca pronuncia sus sentencias. Al juicio de su corrección y castigo paternales he estado siempre dispuesto a someterme y al presente me someto." (1).

(1) *Monum. Germ. Hist.*, sect. II, vol. II, n.º 300, cap. III. En Carlyle: *Polit. Treory*, I, 252.

Fué en este tiempo cuando la ceremonia de la coronación alcanzó la forma desarrollada que iba a ser común en Occidente durante la edad media y que perdura hoy en día en Inglaterra. El rito sagrado de la coronación y de la unción era de antigüedad inmemorial en el Próximo Oriente, pero no se sabe con certeza cuándo pasó por primera vez a Occidente. Parece que asoma en la España del siglo VII, y probable-

Aquí vemos la ceremonia de la coronación, que antes gozaba de una importancia secundaria, elevada a un puesto distinto, como el último fundamento del poder real. De hecho es sobre ella sobre lo que Hincmaro cimenta sus argumentos en pro de la superioridad del poder espiritual, ya que si los obispos crean al rey han de serle superiores y el poder real se trueca en un instrumento en manos de la Iglesia para guiarla y dirigirla hacia su verdadero fin. Pero el ideal hincmariano de un Imperio teocrático manejado por una oligarquía de metropolitanos suponía por un lado un conflicto con la autoridad universal de la Santa Sede, y por otro con las pretensiones de independencia del episcopado local. Hízose en provecho de los últimos la compilación de las *Falsas Decretales*, aparecidas bajo el nombre de Isidoro Mercator, realizada probablemente en Le Mans o en algún lugar de la provincia de Tours entre 847 y 852. Decretales que son las falsificaciones más importantes del período carolingio, bien que no se trata de un fenómeno excepcional, porque los estudiosos de la época se dedicaban a la falsificación de documentos eclesiásticos y hagiográficos con un entusiasmo no menor ni menos escrupuloso que el que los hombres del Renacimiento ponían en imitar las obras de la antigüedad clásica. Su posición ante la historia era en realidad tan diferente de la nuestra que nos resulta igualmente difícil condenarles o excusarles. En el caso de las *Falsas Decretales*, sin embargo, los móviles están bastante claros. El autor deseaba sentar con evidencia detallada e inequívoca los derechos del episcopado local a apelar directamente a Roma contra sus metropolitanos, así como salvaguardar la independencia de la Iglesia frente al poder secular. Mas,

mente al mismo tiempo en las Islas Británicas. El formulario más antiguo es el contenido en la *Pontifical* de Egberto (que se atribuye al siglo VIII), pareciendo que fué desde Inglaterra y no desde España, desde donde se tomó el rito en el reino franco en 750.

con ser grande su importancia para la ulterior evolución del derecho canónico y para los progresos de la centralización eclesiástica en la edad media, es imposible achacarles de un modo directo el creciente prestigio del papado en la Europa occidental del siglo IX. Son más bien un resultado que una causa de ese desarrollo, que clava sus raíces en las circunstancias que acabamos de reseñar.

Y todavía menos podemos atribuir ninguna influencia efectiva sobre la política papal a la otra magna falsificación de la época, la donación de Constantino, pues parece haber sido desconocida por los papas del siglo IX y que hasta mediados del XI no fué utilizada por primera vez en Roma en apoyo de las grandes pretensiones pontificias. Por lo cual resulta muy incierto el cuándo, el dónde y la finalidad con que se compuso. La antigua opinión que suponía fué amañada en Roma durante el siglo VIII, hacia el año 775, con intentos de asegurar la independencia de los estados de la Iglesia, ha sido discutida varias veces, y parece posible que date de la misma época que las *Falsas Decretales*. Quizá la opinión más verosímil sea la de que sea obra de aquel tan hábil como inmoral sujeto que se llamó Anastasio el bibliotecario, en los años siguientes al 848, cuando fué desterrado de Roma y anduvo intrigando cerca de Luis II en aspiraciones del solio pontificio (1). Es un acto que se compadece bien con la ilimitada ambición y los afanes históricos de este erudito sin escrúpulos, aunque a primera vista parezca no tener nada que ver con las relaciones entre él y Luis II. Sin embargo éste estaba lo bastante dispuesto a exaltar al papado cuando convenía a sus propósitos, especialmente contra las pretensiones rivales del Imperio bizantino, y él fué en realidad

(1) Vide Schnürer: *Kirche und Kultur*, II, 31-34.—La fecha más antigua es, sin embargo, la defendida por Levison en su *Konstantinische Schenkung und Sylvester Legend*, en *Miscellanea Ehrle*, II, Roma, 1924. Opinión distinta postula Grauert, para quien se debe a Hilduino de San Denis hacia el año 816.

el primero en defender la teoría, adoptada por los canoistas medievales posteriores, de que el emperador debe su dignidad a ser coronado y consagrado por el papa (1).

Con lo que la nueva posición hegemónica que sobre el Occidente europeo adquirió el papado en esta época, surgió más por fuerzas externas que por propia iniciativa. Como escribe Carlyle refiriéndose a la formación del Poder Temporal, "nadie que estudie la correspondencia papal y el *Liber Pontificalis* del siglo VIII, creemos opinará que el papel rector de la *respublica* romana en Occidente fué más echado sobre sus hombros (de los papas) que buscado deliberadamente. Solamente de un modo paulatino y contra su voluntad rehuyeron la autoridad bizantina, porque, después de todo, en cuanto miembros civilizados del Estado romano preferían los bizantinos a los bárbaros" (2). Del mismo modo en el siglo IX el Papado se sometía al control del Imperio carolingio e incluso aceptaba la constitución de 824, que hacía al emperador señor del Estado romano, dándole prácticamente una intervención sobre el nombramiento del Papa. Sin embargo, los lazos de asociación con el Imperio carolingio aumentaban la importancia política del pontificado, y a la medida en que el Imperio se debilitaba y disolvía aquél venía a ser tenido como la suprema encarnación de la unidad occidental. Llegóse así a un breve período entre los momentos en que parecía borrarse bajo Carlomagno y Lotario, y su entrega en manos de las facciones locales en el siglo X, en que pareció iba a asumir las funciones de la dinastía carolingia como rector de la Cristiandad de Occidente. El pontificado de Nicolás I (858-867) prejuzga los momentos futuros del papado medieval; se enfrentó con los hombres más grandes de su hora, con los emperadores de Oriente y de

(1) En la carta de Luis al emperador Basilio, conservada en el *Chronicon Salernitanum*. Vide Carlyle: op. cit., I, 284.

(2) Carlyle: *Mediaeval Political Theory*, I, 289.

Occidente, con Hincmaro, cabeza del episcopado franco, y con Focio, el mayor de los patriarcas bizantinos, y defendió victoriosamente la autoridad espiritual y la independencia de la Santa Sede incluso cuando el emperador Luis II intentaba imponer su voluntad valiéndose de la fuerza de las armas.

Sus sucesores no fueron capaces de mantener tan serena posición. Sin embargo, bajo Juan VIII (872-888) el Papado era lo único que quedaba en pie del Imperio carolingio, y a la iniciativa personal del papa se debieron las coronaciones como emperadores del Carlos el Calvo en el año 874 y de Carlos el Gordo en el 881. Restauración postrera del Imperio que no era apenas más que un gesto vacío. Difería tanto del imperio de Carlomagno como el débil y epiléptico Carlos el Gordo distaba de su mayestático abuelo. De hecho el imperio no representaba ya ninguna realidad política ni se hallaba en condiciones de actuar como defensor de la Iglesia y de la civilización. "¡Hemos buscado la ley —decía el papa— y vemos tinieblas! Procurábamos socorro, sin poder trasponer las murallas de la ciudad en donde reina una intolerable corriente persecutoria, porque ni nuestro hijo espiritual el Emperador ni ningún hombre de ningún pueblo nos trae ayuda." En 882 Juan VIII cayó víctima de sus enemigos y Roma se transformó en escenario de un carnaval de asesinatos y de intrigas que culminaron en la macabra (*) farsa del año 896, cuando el cadáver del papa Formoso fué sacado de su tumba y sometido a un grotesco proceso por su sucesor Esteban VI, también asesinado pocos meses después. Así el Papado y el Imperio se deslizaban por

(*) La expresión que el autor emplea, "ghoulisc farce", es intraducible en castellano. *Ghoul* es palabra inglesa proveniente del árabe y que sirve para nombrar a un demonio que se alimentaba de carne humana. (Nota del traductor.)

la pendiente de la anarquía y de la barbarie que amenazaban tragarse a toda la civilización occidental.

Es difícil exagerar el horror y la confusión de los tenebrosos días que siguieron al colapso de la experiencia carolingia. Las actas del sínodo de Troslé de 909 nos dan una idea de la desesperación de los jefes de la Iglesia franca ante la ruina inminente de la sociedad cristiana. "Las ciudades —escribían— están despobladas, los monasterios quemados y en ruinas, el país reducido a la soledad." "Tal como los primeros hombres vivieron sin ley ni temor de Dios, abandonados a sus pasiones, así ahora cada cual hace lo que se le antoja, a despecho de las leyes divinas y humanas y de los preceptos de la Iglesia. El fuerte oprime al débil; el mundo está lleno de violencias contra los pobres y de rapiñas de los bienes eclesiásticos." "Los hombres se devoran mutuamente igual que los peces en el mar."

Realmente la caída del Imperio implicaba, no sólo la desaparición de aquella unidad de la Europa occidental, apenas si conseguida, sino la disolución de la comunidad política y la fragmentación del estado carolingio en un conglomerado informe de unidades regionales. El poder cayó en las manos de cualquiera que fuese lo bastante fuerte para defenderse, a sí y a sus subordinados, de los ataques exteriores. Tal fué el origen de las nuevas y medio locales dinastías que hacen su aparición en los posteriores años del siglo ix gracias a la labor de hombres como Roberto el fuerte, fundador de la casa de los Capetos, que luchó enconadamente contra los vikingos del Loire y del Sena; como Bruno, duque de Sajonia, que defendió su tierra contra los daneses y wendos (*); o Boso de Provenza, coronado rey por los obispos y nobles borgoñones en 879, necesitados de un protector contra los vikingos del norte y

(*) Pueblo eslavo de la rama busácica cuyos restos se diluyeron entre los germanos de las actuales Prusia y Sajonia. (Nota del traductor.)

frente a los sarracenos del Mediterráneo. Reinos no menos débiles e inseguros que los estados carolingios, ya que estaban expuestos a las mismas fuerzas centrífugas que habían destruido al Imperio. Durante la segunda mitad del siglo ix los funcionarios locales se habían emancipado del gobierno central y los oficios de conde y duque venidos a ser beneficios hereditarios, con menoscabo y usurpación de los privilegios de la realeza. En realidad el rey fué a todos efectos el rey de su *pagus* o cantón. El único principio vigente en la nueva sociedad era la ley de la fuerza, con su correlativo la necesidad de protección. La libertad personal dejó de ser un privilegio, pues que hombre sin señor era hombre sin protector. Con lo que la "fealdad" (*) y el homenaje pasaron a ser relaciones usuales entre los hombres y la propiedad del terreno se anudó a un sistema de derechos y obligaciones, tanto personales como militares y jurídicas. Del mismo modo las iglesias y monasterios se vieron obligados a buscar protectores, y éstos "abogados" —*Vögte, avoués*—, adquirieron derechos a inmiscuirse en las tierras y rentas de sus clientes. En suma, el Estado y su autoridad pública habían sido absorbidos por los poderes territoriales locales. La autoridad política y la propiedad privada desaparecieron conjuntamente en la nueva relación feudal, y los derechos de jurisdicción y el deber del servicio militar dejaron de ser obligaciones públicas universales para ligarse al suelo como privilegios o cargas de una determinada "tenure" o manera especial de poseer.

Pero aunque esa evolución hacia el feudalismo fuese la nota distintiva de la época, el feudalismo de siglo x estaba lejos de ser el sistema simétrico y perfectamente or-

(*) Prefiero a cualquier neologismo moderno, por fuerza más impropio, traducir la palabra *fielty* por su correspondiente vocablo en la terminología feudal del Medioevo castellano: "fealdad" o "fealdat", fidelidad al señor feudal, lealtad feudal. (Nota del traductor.)

ganizado que encontramos en el *Domesday Book* o en las *Assizes de Jerusalén*. Era una organización mucho más suelta y primitiva, una especie de compromiso entre las formas de un estado territorial organizado y las circunstancias propias de la sociedad tribal. La artificiosa centralización administrativa de la época carolingia había desaparecido, quedando al desnudo los solos elementos de la sociedad bárbara: los lazos de la tierra y la realeza y el que anudaba el jefe a sus soldados. Por lo cual el cemento social que mantenía coherente a la sociedad feudal más era la lealtad de los guerreros a su jefe de tribu que la autoridad pública del Estado; de hecho la sociedad del siglo x era en algunos respectos más anárquica y bárbara que la antigua comunidad tribal, porque, salvo en Alemania, en donde la antigua organización tribal conservaba aún su vitalidad, el derecho tradicional y el espíritu social de la comunidad tribal habían desaparecido, en tanto que la cultura y el orden político de los reinos cristianos eran harto débiles para poder ocupar su puesto.

A pesar de lo cual la Iglesia seguía en pie y continuaba manteniendo vivas las tradiciones de una civilización superior. La cultura intelectual y la vida urbana perduraron en la medida en que estaban en íntima dependencia de la sociedad eclesiástica, porque el Estado había perdido todo contacto con la tradición urbana, deviniendo meramente agrario. Los reyes y nobles llevaban una existencia seminómada, viviendo de los recursos de sus tierras y yendo de una finca para otra. Una sociedad semejante no tenía necesidad de núcleos urbanos, excepto para fines militares, y los que así se denominaban y que nacen en esta época, como los *burgs* alemanes y flamencos y los *burhs* de la Inglaterra anglosajona, fueron en realidad primero fortalezas y nidos de refugio, lo mismo que las plazas fuertes lo habían sido en tiempos anteriores. Por su parte, las antiguas ciudades tenían un carácter casi del todo ecle-

siástico. Por decirlo con palabras del profesor Pirenne "un gobierno teocrático había reemplazado por entero al antiguo régimen municipal". Estaban regidas por obispos y debían su importancia a la catedral y a los monasterios existentes dentro de sus muros o en las cercanías, como San Germán de los Prados en París o Westminster en Londres. Ellos eran los centros administrativos de la diócesis y de las fincas episcopales y monásticas, y su población consistía casi por completo en los clérigos y sus dependientes. Los mercados nacieron para proveer a sus necesidades y las grandes festividades litúrgicas atraían afluencias de forasteros. En verdad era más una ciudad sagrada que un organismo político o comercial (1).

De igual manera fué la Iglesia, no el Estado feudal, el verdadero órgano de la cultura. Enseñanza, literatura, música y arte existieron primeramente en la Iglesia, representante tanto de la tradición del orden y la cultura latinos como de los ideales morales y económicos del cristianismo.

Además, todos los servicios sociales que hoy día consideramos funciones naturales del Estado, tales como la educación o la asistencia a pobres y enfermos, eran llenados, en la medida en que cabía llenarlos, por la acción de la Iglesia. En la Iglesia cada uno tenía su puesto y podía reclamar los derechos de la ciudadanía espiritual, mientras que en el Estado feudal las gentes del campo carecían de libertad y eran tenidos por propiedades, como una par-

(1) "En o sucesivo las ciudades están por completo en manos de los obispos. Sólo se encontraban de hecho en ellas habitantes dependientes en mayor o menor grado de la Iglesia... Su población la componían clérigos de la catedral y de las otras iglesias agrupadas alrededor de ésta; monjes de los monasterios que sobre todo a partir del siglo IX vinieron a establecerse, a veces en gran número, en la sede de la diócesis; maestros y estudiantes de las escuelas eclesiásticas, y finalmente, servidores y artesanos, libres o siervos, indispensables para atender a las necesidades de las gentes de sotana y de la existencia cotidiana de la aglomeración clerical." (H. Pirenne: *Mediaeval cities*, 66.)

te de la riqueza viva precisa para el buen aprovechamiento de una finca.

No es posible comprender la cultura del alto medievo comparándola con las actuales circunstancias, basadas en la idea de la sola y omniabarcadora sociedad del Estado soberano. De hecho había dos sociedades y dos culturas en la Europa de aquel tiempo. Por un lado la de la sociedad pacífica de la Iglesia, centrada en los monasterios y en las ciudades episcopales, y heredera de las tradiciones culturales de Roma. Por otro la sociedad bélica de la nobleza feudal y sus cortejos, cuya vida transcurría en guerras incesantes y enemistades privadas. Aunque las segundas pudieran haber sufrido personalmente el influjo de la sociedad religiosa, cuyos rectores eran a menudo sus propios parientes, pertenecían a un orden social más primitivo; eran los sucesores de las viejas aristocracias tribales de la Europa bárbara y su *ethos* el de los guerreros de tribu. En el mejor de los casos conservaban una cierta obscura noción del orden social y protegían a sus súbditos de las agresiones exteriores. Pero en muchos casos era puros bárbaros, que vivían de la rapiña encerrados en sus fortalezas, como dice un cronista medieval: "lo mismo que animales de presa en sus guaridas", saliendo de ellas para prender fuego a las aldeas vecinas o para despojar a los viajeros.

El problema vital del siglo x fué el de si este barbarismo feudal iba a apoderarse y a absorber a la sociedad de paz de la Iglesia o si la segunda conseguiría lograr imponer sus ideas y su superior cultura a la nobleza feudal, tal como antes hiciera con las bárbaras monarquías de los anglosajones y los francos.

A primera vista las perspectivas parecían más desfavorables incluso que las del período que siguiera a las invasiones bárbaras, pues ahora la propia Iglesia estaba en peligro de ser engullida por la ola de barbarismo y de

anarquía feudal. Príncipes y nobles se aprovechaban de la caída del imperio para saquear iglesias y monasterios, robándoles las riquezas acumuladas en los tiempos anteriores. En Baviera Arnulfo llevaba a cabo una secularización total de las posesiones eclesiásticas, ni más ni menos que la que Carlos Martel realizara en el reino franco a finales del período merovingio, con lo que los monasterios bávaros perdieron la mayoría de sus posesiones (1). En Occidente las cosas iban por caminos todavía peores, ya que los monasterios habían sido casi arruinados a causa de las rapiñas normandas y la feudalización del reino franco occidental dejó a la Iglesia a merced de la nueva aristocracia militar, que empleaba sus recursos en crear nuevos feudos para sus seguidores. Hugo Capeto era abad laico de la mayor parte de las más ricas abadías de sus dominios, política copiada en menor escala por cada potentado feudal.

Con lo cual el desarrollo del feudalismo redujo la Iglesia a un estado de debilidad y desorden todavía mayor que el que existiera en el decadente mundo merovingio antes de la labor de San Bonifacio. Obispos y abades recibían su investidura del príncipe lo mismo que los demás feudatarios y ocupaban sus beneficios en calidad de "feudos espirituales" a cambio del servicio militar. Los puestos superiores habían venido a ser prerrogativa de los miembros de la aristocracia feudal, muchos de los cuales, como Archimbaldo, que se sentó en el siglo x en el arzobispado de Sens, gastaban las rentas de sus sedes en queridas y compañeros de diversión. Hasta en los monasterios no se observaba ya estrictamente el deber de castidad, al paso que el clero secular vivía descaradamente a uso de casa-

(1) La abadía de Tegernsee perdió no menos de 11.746 de sus 11.860 fincas o mansus (Hauck: *Kirchengeschichte Deutschlands*, II, 9, nota tercera).

dos y a menudo transmitían los curatos a sus propios hijos.

Y lo peor de todo era que no cabía esperar de Roma guía moral y orientación espiritual, porque el papado mismo había venido a ser víctima de las mismas enfermedades que atacaban a las iglesias locales. La Santa Sede era un muñeco en manos de una oligarquía inmoral y feroz, y bajo el gobierno de Teofilacto y de las mujeres de su casa, sobre todo de la célebre Marocia la senadora, querida, madre y asesina de papas, había bajado los últimos peldaños de la degradación.

No obstante el estado de cosas no era tan desesperado como pudiera colegirse del espectáculo de tantos escándalos y abusos. Eran las angustias que acompañan al nacimiento de una sociedad nueva, y es que de las obscuridades y confusión del siglo x iban naciendo los nuevos pueblos de la Europa cristiana. Los resultados logrados por la cultura carolingia no se habían perdido del todo. Seguía alentando su tradición, apta para ser aplicada otra vez a las circunstancias de las sociedades regionales y nacionales dondequiera que hubiese una fuerza constructiva capaz de hacer uso de ella. Sobre todo las fuerzas de orden encontraban una bandera y un principio de organización en el ideal carolingio de la realeza cristiana. La realeza era la única institución común a ambas sociedades y encarnaba tradiciones de las dos culturas. Pues mientras el rey era el sucesor de los jefes de tribu y el guía militar de la sociedad feudal, también heredaba la tradición carolingia de la monarquía teocrática y poseía un carácter semi-sacerdotal a causa de los ritos sagrados de la coronación y de la unción. Era el aliado natural de la Iglesia y hallaba en obispos y monasterios los cimientos principales de su poder. Y este carácter dual de la realeza medieval está representado por dos tipos de gobernantes completamente distintos. Hay los reyes-guerreros, como

Sweyn de Dinamarca o Harold Hadrada, cuya profesión nominal de cristianos no les impide seguir en todo las tradiciones de los soldados bárbaros; y hay los reyes pacíficos y los reyes santos, como Wenceslao de Bohemia, Eduardo el Confesor y Roberto II de Francia, que sirven por entero a la sociedad espiritual y viven vida de monjes coronados. Bien que sea raro encontrar ejemplos tan puros de ambos tipos, y lo normal sea un monarca que encarna ambos aspectos, como en un San Olaf y en Canuto, los emperadores sajones y los grandes reyes de Wessex.

Los últimos ofrecen particular importancia, pues fueron los primeros en intentar la empresa de una reconstrucción nacional bajo el espíritu de la tradición carolingia y en inaugurar la alianza entre la monarquía y la iglesia nacionales que es nota característica de la época. Tan completa fué en Wessex esta fusión que los sínodos y concilios de la Iglesia anglosajona se transforman en asambleas seculares y la legislación eclesiástica de los siglos x y xi es obra del rey y su consejo, en el cual los clérigos ocupaban puesto preferente. Del mismo modo fué el rey quien tomó la iniciativa para la reforma de la Iglesia y para la restauración de la vida monástica, casi destruída por las invasiones danesas. Además es en Wessex donde podemos seguir con claridad mayor que en parte alguna las etapas de la formación de una nueva cultura vernacular basada en la tradición carolingia bajo la protección de la monarquía nacional. Puesto que las notables traducciones que de San Gregorio, de Orosio, de Boecio y de Beda, hiciera el rey Alfredo con ayuda de estudiosos extranjeros, "Plegmund mi arzobispo, Asser mi obispo, y Grimbaldo y Juan, mis capellanes", representa de hecho un intento consciente de adaptar a las necesidades de la nueva cultura nacional la cultura clásica cristiana, hasta entonces

confiada al mundo internacional de la cultura latina (1). "Pues me parece bien —escribe en el prólogo que antepuso a la *Pastoral Care* de San Gregorio o *Herd Book*— que también debíamos poner algo de los libros que todos los hombres deben conocer en el lenguaje que todos comprendemos, llevo a cabo esta obra, que fácilmente podemos realizar con la ayuda de Dios solo gozando de paz; que toda la juventud de Inglaterra, hijos de hombres libres que tengan bienes de fortuna, acudan a la enseñanza antes de que sean capaces para otras cosas, hasta que puedan leer bien el inglés; y que aquellos que deseen proseguir estudios y continuar a grados superiores sean luego instruídos en la lengua latina".

La labor restauradora que iniciaran Alfredo y sus sucesores en el reino anglosajón era llevada a cabo en una escala más amplia y con resultados más permanentes por los reyes sajones de Alemania. En verdad puede ser que los últimos fueran movidos en algo por el ejemplo de sus predecesores ingleses, pues Enrique el Pajarero estaba ligado a la casa de Alfredo por el matrimonio de su hijo Otón I con la hija de Atlestan, y en su conducta política hay detalles en donde los historiadores ven huellas de precedentes anglosajones (2). Sin embargo Enrique era un bárbaro inculto e indiferente para las cosas culturales, que mostraba poco favor por la Iglesia y que gobernaba a Alemania cual caudillo militar de una confederación de

(1) Un servicio parecido prestaron en Alemania cien años después Notker Labeo (+ 1022), el famoso profesor en la escuela de St. Gall, que tradujo las obras de Boecio, incluída su versión de las *Categorías* aristotélicas, Marciano Capella y algunos otros libros. Pero Notker estuvo casi solo, ya que el renacimiento de los estudios latinos en el Continente acrecentó la supremacía del latín en tanto que la influencia de la cultura anglosajona, que había sido siempre favorable a lo vernacular, estaba en decadencia.

(2) Especialmente en lo que toca al parecido de sus disposiciones regulando los burgos y fortalezas de la Wendish Mark, con la legislación de Eduardo el Viejo sobre los *burhs* del Danelaw. (Vide *Cambridge Medieval History*, III, 183 y nota.)

tribus. No se apoyaba su poder sobre las pretensiones universas de la monarquía carolingia, sino en la lealtad de sus sajones, quienes conservaban todavía su antigua organización tribal y sus tradiciones de una forma más pura que ninguno otro de los pueblos de Alemania. La fuerza de este sentimiento tribal puede verse en la *Historia de los sajones* de Widukind, impregnada de un espíritu de puro patriotismo tribal, aun siendo escrita por un monje de Corvey, foco principal de la cultura eclesiástica del país, y no obstante estar compuesta después del renacimiento del Imperio (1).

Fué Otón I, hijo de Enrique, el primero en recobrar la tradición carolingia, enlazándola con el patriotismo tribal del pueblo sajón. Al revés de su padre no se sintió satisfecho con haber sido elegido por magnates seculares, sino que se preocupó de ser coronado y ungido según los solemnes ritos eclesiásticos en Aquisgrán, la antigua capital del Imperio, e inauguró la política de estrecha cooperación con la Iglesia que iba a hacer del episcopado el más firme sostén del poder real. En una extensión todavía mayor de bajo el imperio carolingio, el episcopado devino órgano del gobierno secular; pues el obispo no era ya un simple coadjutor y fiscalizador del conde local sino que absorbió las funciones y privilegios de este último, comenzando a tomar el carácter dual del príncipe-obispo del medievo, señor de un principado eclesiástico. Sistema ciertamente inconciliable con la independencia espiritual de la Iglesia y con el principio canónico de la elección episcopal, porque el monarca necesitaba tener en sus manos el nombramien-

(1) Esta asimilación de elementos bárbaros por la cultura monacal predominante se ve también en el *Waltharius* de Ekkehard I, de San Gall (hacia 920-930), un curioso intento de remoldear la tradición nativa de la poesía heroica germana en las formas clásicas de la épica latina. Bien que aquí los influjos de ideas cristianas sean más fuertes y señalen el advenimiento de las nuevas literaturas de la Cristiandad medieval.

to de unos obispos que habíanse trocado en los únicos instrumentos de confianza para la administración real. En Lorena, por ejemplo, el ducado correspondió a Bruno, arzobispo de Colonia y hermano de Otón I, y eran los obispos quienes tenían a raya a la revuelta nobleza feudal y quienes mantenían la autoridad real en todo el territorio.

No obstante, semejante fusión de la Iglesia con el poder real no trajo como único resultado la secularización de la primera; también sacaba a la monarquía del ámbito estrecho de las políticas tribales poniéndola en relación con la comunidad universal de la Cristiandad occidental. Pese a toda su debilidad y degradación el papado seguía siendo cabeza de la Iglesia y el gobernante que quisiese controlar la Iglesia, incluso en sus propios dominios, estaba obligado a asegurarse la cooperación de Roma. Y fuera de esto, hasta todo el peso del precedente carolingio empujaba al nuevo reino hacia Roma y la corona imperial.

Los modernos historiadores nacionalistas pueden considerar la restauración del Imperio como un lamentable sacrificio de los verdaderos intereses del reino germano en aras de un ideal irrealizable; pero para los estadistas de la época la Cristiandad era una realidad más real que Alemania, y la restauración de la monarquía carolingia en Alemania hallaba su complemento lógico en la restauración del Imperio cristiano. Ciertamente es que habían pasado treinta y siete años desde la muerte del último emperador nominal, pero durante casi todo ese tiempo Roma había estado en poder de Alberico, el mayor de los Teofilactos, que logró alcanzar bastante fuerza para mantener a distancia a los posibles rivales y nombrar una serie de papas no indignos de su oficio. Sin embargo su hijo el infame papa Juan XII era incapaz de ocupar el puesto de su padre, y siguió el ejemplo de los papas del siglo VIII, llamando al rey alemán para que le ayudase contra el reino de Italia.

Por todo lo cual no andaba Otón I nuevos caminos sino

que caminaba apenas por un sendero transitado y familiar cuando respondía a la llamada del papa, lo mismo que muchos reyes anteriormente, y bajaba a Italia en 961 para recibir la corona imperial. Pero aun así su viaje produjo un cambio profundo en la situación europea, porque ponía en contacto una vez más con el mundo civilizado del Mediterráneo a la Europa nórdica, tanto tiempo divorciada de él. Pues que Italia, pese a sus desórdenes políticos, entraba ahora en un momento de auge económico y cultural. Las ricas ciudades comerciales del Sur y del Adriático —Nápoles, Amelfi, Salerno, Ancona y Venecia— mantenían relaciones estrechas con la civilización superior del Mediterráneo oriental, siendo culturalmente en gran manera bizantinas, y su influjo tenía efectos estimulantes sobre la vida social y económica del resto de la península, especialmente sobre las ciudades de la planicie lombarda y de la Romaña.

Revivir de la cultura italiana que iba acompañado por un nuevo despertar de los sentimientos nacionales y de las viejas tradiciones urbanas. Venecia florecía con esplendores juveniles bajo el primero de los dogos egregios Pedro Orseolo II, mientras que estadistas como Alberico y Crescencio llegaban a invocar el recuerdo de la grandeza del pasado romano.

En las ciudades italianas pervivían aún las antiguas tradiciones de la cultura secular. En todo el Oeste eran las únicas que poseían escuelas donde los gramáticos mantenían encendida la llama de las viejas ideas de las escuelas clásicas de retórica. Producían estudiosos que rivalizaban en saber con los del Norte, como Liudprando de Cremona, León de Vercelli, y Esteban y Gunzo de Novara, los cuales hasta llevaban la palma en viveza de genio y precisión lingüística, según vemos por la epístola estupenda en que Gunzo se burla de un desdichado monje de San Gall que había osado criticar su gramática. La per-

sistencia de influjos clásicos e incluso paganos en la cultura italiana se patentiza también en la curiosa historia de Vilgardo, gramático de Rávena y mártir de su fe en la inspiración literal de los poetas sagrados, Horacio, Virgilio y Juvenal, y aparece en forma más atractiva en el encantador poemita *O admirabile Veneris idolum*, salido de la pluma de un clérigo veronés desconocido. Es indudable que esto sólo representa un aspecto de la cultura italiana, en ningún modo falta de elementos religiosos. El mismo poeta que acabo de citar es, según Manutius, autor también de *O Roma nobilis*, clásica expresión del ideal cristiano de Roma, y las mismas ideas inspiran el notable poema sobre la procesión en la fiesta de la Asunción, *Santa Maria quid est?*, compuesto en tiempos de Otón III, casi el solo producto literario de la cultura romana de esta época llegado hasta nosotros (1).

Sin embargo y al igual que en el siglo xv, el renacimiento de la cultura italiana y su completa independización de la del Norte, estuvo sin duda acompañado por un movimiento de decadencia religiosa y de desorden moral. La Santa Sede había caído en ser esclava de nepotismos y facciones políticas, perdiendo su puesto internacional en la Cristiandad. Y su situación era tanto más peligrosa cuanto que la Iglesia al norte de los Alpes sufría los efectos de nuevos ideales morales del movimiento de reforma monástica y comenzaba a poner su propia casa en orden. En el concilio celebrado en 991 en Saint-Basle de Verzy los obispos franceses expresaban abiertamente su creencia de un hundimiento del papado. ¿Es que semejantes monstruos (como los papas Juan XII y Bonifacio VII), cargados de ignominia y ayunos de todo saber humano y divino, pueden en justicia tener bajo su obediencia a los innumerables sacerdotes de Dios de todo el mundo, señalados por

(1) Impreso por Novati en su *L'influsso del pensiero latino sopra la civiltà italiana de Medio Evo*, 127-130.

su ciencia y sus virtudes?", pregunta su presidente Arnoul de Orleans. "Nos parece asistir a la venida del Anticristo, pues esta es la vía de perdición de que habla el apóstol, no de pueblos sino de Iglesias" (1).

Si Italia hubiese permanecido aislada del norte de Europa Roma había naturalmente gravitado hacia el imperio bizantino, como en efecto se propusieron Alberico y los otros jefes de la aristocracia romana y existiría el peligro efectivo de que el siglo xi no hubiese presenciado un cisma entre Roma y Bizancio, pero entre el viejo mundo del Mediterráneo y de Oriente y los pueblos jóvenes del Norte. En realidad, no obstante, ese peligro no llegó a cuajar. El movimiento nórdico de reforma no se revolvía contra el papado, cual sucedió en el siglo xvi, antes venía en su ayuda y cooperaba con él en la renovación de la vida religiosa de la Cristiandad occidental; y el primer representante de este movimiento que subió al solio pontificio y preparó el camino para una nueva edad fué el mismo hombre que acaudillara el grupo galicano en el concilio de Saint-Basle y recogiera sus manifestaciones antirromanas, Gerberto de Aurillac.

Este cambio no podía, sin embargo, haber tenido lugar de no existir el imperio de Occidente. Fué la creación del Imperio lo que rescató al papado de su sujeción a las facciones locales y lo restauró para sí mismo y para Europa. Ciertamente es que la restauración del imperio pareció no significar al principio otra cosa que la subordinación del papado a un príncipe alemán en vez de a un magnate local. Sin embargo las nuevas circunstancias cambiaban inevitablemente el horizonte de la política imperial, dotándola de fines más amplios y más universales. El imperio perdió poco a poco su carácter sajón y se transformó en una poten-

(1) Gerberti: *Acta concilio Remensis* (Monum. Genn. Hist. Scriptores, III, 672). Fleury: *Histoire ecclésiastique*, L, LVII, cc., XXI-XXVI.

cia internacional. Otón I casó con la reina ítaloborgoñona Adelaida, mientras su hijo Otón II desposaba a una princesa griega, a Teófano, que trajo consigo a Occidente las tradiciones de la corte imperial de Bizancio. Con lo que el producto de este enlace, Otón III, ayuntaba en su persona la doble tradición imperial cristiana en sus formas carolingia y bizantina. Por conducto de su madre y del griego calabrés Filagato recibió las auras de la cultura superior del mundo bizantino, en tanto que su tutor Bernardo de Hildesheim, mezcla de estudioso, de artista y de hombre de Estado, encarnaba lo más florido de la tradición carolingia; aparte lo cual, era en gran manera sensible a las más altas manifestaciones culturales del momento, según se muestra por su amistad personal con San Adalberto de Praga y sus relaciones con los más insignes ascetas italianos, San Romualdo y San Nilo.

Con tales características y con la educación recibida no es de extrañar que Otón III concibiera un imperio más bizantino que germánico y que consagrarse su vida a la realización de unos ideales y aspiraciones universos. Fué con miras a estos fines por lo que rompió la tradición centenaria que elevaba a papa a un miembro del clero de Roma, sentando en la silla de San Pedro a su primo Bruno; bien que no fué en Bruno, sino en Gerberto, el hombre más sabio y brillante de la época, donde encontró un espíritu diestro apto para ayudarle en la empresa a que consagró su vida. Hasta entonces había estado persuadido de la inferioridad de la cultura occidental en comparación con la civilización refinada de los griegos; fué Gerberto quien le demostró que era Occidente y no Bizancio el verdadero heredero de la tradición romana, y quien le estimuló a recuperar la herencia antigua. "No se crea en Italia —escribía Gerberto— que Grecia sola puede vanagloriarse del poder romano y de la filosofía de su emperador. ¡El nuestro, sí el nuestro, es el imperio romano! Su poderío se

apoya sobre la rica Italia, sobre las populosas Galia y Germania y sobre los valientes reinos de los escitas. Nuestro Augusto eres tú, oh César, el emperador de los romanos que, salido de la más noble sangre griega, supera a los griegos en poder, domina a los romanos por derecho hereditario, y sobrepasa a unos y otros en saber y en elocuencia" (1).

En consecuencia, cuando la prematura muerte de Bruno hizo posible que Gerberto le sucediese bajo el nombre de Silvestre II, Otón contó con su ayuda para llevar a cabo sus planes para la renovación del imperio y la restauración de Roma al lugar que le correspondía en calidad de ciudad imperial y centro del mundo cristiano. Su intento, y todavía más las formas bizantinas de que lo rodeaba, han suscitado ciertamente la burla de algunos historiadores modernos, que ven en él una mera pieza de ensueños infantiles, vestidos de ropaje bizantino (2). Pero en realidad la política de Otón, aunque carente de resultados políticos, tiene un significado histórico mucho mayor que la de ninguno de los hechos de los políticos contemporáneos, porque señala el nacimiento de una nueva conciencia europea. Todas las fuerzas que iban a constituir la Europa medieval se ayuntaban en ella: las tradiciones tanto bizantina como carolingias del imperio cristiano, el universalismo eclesiástico del papado, los ideales espirituales de los reformadores monásticos como san Nilo y san Romualdo, el espíritu misionero de san Adalberto, el humanismo carolingio de Gerberto, y la devoción nacional que por la idea

(1) *Lettres de Gerbert*, edición de I. Havet, n.º 187, pág. 173.

(2) El elemento bizantino en la corte de Otón III no se debía a una imitación artificial de ceremoniales exóticos, como suponen algunos historiadores modernos, sino que era la consecuencia lógica de la tradición semibizantina de la Roma del siglo X y del Imperio mismo. Piénsese que Carlos el Calvo apareció vestido a la usanza bizantina en la asamblea de Ponthion del año 876 como un signo de haber recibido la corona imperial. (Vide Halphen: *La court d'Otton III á Rome. Ecole française de Rome.*—En *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, XXV, 1905.)

romana sentían italianos del tipo de León de Vercelli. Por lo cual marca el punto en el cual las tradiciones del pasado corrían juntas y se mezclaban en la nueva cultura del Occidente medieval. Vuelve los ojos a San Agustín y a Justiniano y precede al Dante y al Renacimiento. Es verdad que la concepción que del imperio tenía Otón III como comunidad de pueblos cristianos regidos por las autoridades concordes e interdependientes del papa y del emperador, estaba destinada a no realizarse jamás; mas, no obstante, conservaba una especie de existencia ideal parecida a la de la forma platónica, que pugnaba por realizarse constantemente en la vida de la sociedad medieval. Pues el ideal de Otón III es cabalmente el mismo que inspiró los pensamientos del Dante y que a lo largo de las centurias intermedias ha cuajado en una fórmula en que halla expresión la unidad cultural de la Europa medieval. No fué tan estéril en resultados prácticos como suele creerse, pues los cortos años del gobierno conjunto de Otón y Gerberto vieron los primeros pasos de los nuevos pueblos cristianos de la Europa oriental. A su actividad, inspirada en parte por la devoción que Otón sentía hacia la memoria de su amigo bohemio san Adalberto, se debe que polacos y húngaros rompieran las cadenas que les sujetaban al Estado-iglesia alemán y fundasen una organización eclesiástica propia, que era condición indispensable para la independencia de sus culturas nacionales.

Lo cual marca una modificación vital en la tradición imperial carolingia. No se concibe ya a la unidad de la Cristiandad como unidad basada en una autocracia imperialista, una especie de zarismo germánico, sino como una comunidad de pueblos libres presidida por el emperador y por el papa de Roma. Hasta entonces la conversión al cristianismo traía aparejada una dependencia política y la destrucción de la tradición nacional, razón por la cual los wendos y otros pueblos bálticos habían ofrecido a la

Iglesia una resistencia tan obstinada. Mas las postrimerías del siglo x asisten al nacimiento de nuevas series de Estados cristianos extendidos desde Escandinavia al Danubio. El siglo xi verá la desaparición del paganismo nórdico y la membración de toda la Europa occidental en una Cristiandad unida. Al paso que iba dando las boqueadas el largo invierno de la "edad tenebrosa" y por todas partes de Occidente palpitaba nueva vida, despertaban nuevas fuerzas sociales y espirituales, y el mundo occidental salía de las brumas de la noche para ocupar su puesto como unidad independiente al lado de las anteriores civilizaciones del mundo oriental.

CONCLUSION

Es imposible trazar una línea que separe tajantemente un período de otro, sobre todo al historiar cosa tan compleja y amplia como son los primeros pasos de una civilización, por lo cual la fecha que he escogido para amojonar el fin de esta ojeada es más cuestión de conveniencia práctica que de definición científica. No obstante es indudable que el siglo xi señala un cambio decisivo en la historia europea: el fin de la "edad tenebrosa" y la aparición de la cultura occidental. Los revivires culturales anteriores en los tiempos de Justiniano y de Carlomagno habían sido parciales y pasajeros, y estuvieron seguidos por períodos de decadencia, en cada uno de los cuales parecía que Europa iba a hundirse en un estado de barbarie y confusión sin precedentes. Mas con el siglo xi comienza un movimiento de progreso que iba a continuar casi sin lagunas hasta los tiempos modernos. Movimiento que aporta nuevas formas de vida en cada uno de los campos de la actividad social, en el comercio, en la vida urbana y política, en la religión y en las letras. Y movimiento que echó los cimientos del mundo moderno, no sólo creando instituciones llamadas a ser características de nuestra cultura, sino sobre todo formando esta comunidad de pueblos que, más que ninguna unidad geográfica, conocemos con el nombre de Europa.

Esa nueva civilización estaba muy lejos todavía, sin embargo, de abarcar la totalidad de Europa, ni siquiera al conjunto de la Europa occidental. A principios del siglo xi Europa estaba aún, como había estado durante siglos, dividida entre cuatro o cinco regiones culturales, entre las cuales la Cristiandad occidental no era con mucho la más poderosa y civilizada. Había la cultura nórdica del

noroeste europeo, que precisamente estaba entrando a formar parte de la Cristiandad, pero que conservaba todavía una tradición cultural independiente. En el sur existía la cultura musulmana occidental de España y del norte de Africa, que abrazaba de hecho la cuenca entera del Oeste del Mediterráneo. En el este la cultura bizantina dominaba en los Balcanes y en el mar Egeo, aparte de tener puesto el pie en Occidente por Italia meridional, el Adriático y las ciudades comerciales italianas, como Venecia, Amalfi y Pisa. Mientras que más al norte, desde el Mar Negro al Blanco y al Báltico, un mundo de pueblos eslavos, baltos y fino-ugrianos seguía en su mayor parte aferrado al paganismo y a la barbarie, bien que comenzaran a dejarse sentir influjos provenientes de la cultura bizantina del sur, de la cultura nórdica de Escandinavia y de la cultura mahometana del Asia Central y del mar Caspio.

Por lo cual la cultura que consideramos como típicamente occidental y europea estaba reducida en lo fundamental a las fronteras del imperio carolingio, teniendo por centros los antiguos territorios francos del norte de Francia y del oeste de Alemania. En el siglo x sufría, como vimos arriba, presiones por todas partes e incluso tendía a acortar sus fronteras. Pero el siglo xi vió volverse las tornas y una rápida expansión de esta cultura centro-continental en todas direcciones. Por el oeste la conquista normanda sacó a Inglaterra de la esfera cultural nórdica que a lo largo de doscientos años amenazó con absorberla, y la incorporó a la comunidad continental; por el norte y por el este se filtraba poco a poco entre los eslavos y llenaba a Escandinavia de sus influjos; mientras que por el sur emprendía con energía de cruzados la magna

empresa de arrancar al Mediterráneo de las garras del Islam (*).

De este modo los pueblos del imperio franco imponían su hegemonía social y sus ideales culturales a todas las naciones limítrofes, por lo cual la unidad carolingia puede ser considerada sin exageración alguna como la base y el punto de partida de todo el desarrollo de la civilización occidental. Verdad es que el imperio carolingio había perdido su unidad hacía mucho tiempo y que Francia y Alemania habíanse percatado más de las diferencias nacionales que las separaban. Pero, sin embargo, ambas volvían los ojos a la común tradición carolingia y su cultura se componía de los mismos ingredientes, bien que en distintas proporciones. Seguían siendo substancialmente los reinos francos del este y del oeste, aunque, como hermanos que encabezan diversas ramas de una familia, a menudo se pagaban más de lo que les separaba que de lo que les unía. En ambos casos sin embargo, la dirección cultural radicaba en las tierras intermediarias, en los territorios más latinizados del Imperio y en las regiones francas donde era más elevado el porcentaje germánico: en el norte de Francia, en Lorena y Borgoña, en Flandes y Renania. Sobre todo era Normandía, donde los elementos nórdicos y latinos ofrecían mayor contraste al par que más íntimo contacto, quien guiaba el movimiento de expansión.

Fué esta región intermedia desde el Loire al Rin el verdadero hogar de la cultura medieval y la fuente de sus logros creadores y característicos. Fué cuna de la arquitectura gótica, de las grandes escuelas medievales, del movimiento de reforma monacal y eclesiástica, y de la idea

(*) Nuevamente olvida el autor que la reconquista española, pobre o rica en factores culturales, había comenzado tres siglos antes de que dieran principio esas preocupaciones ultrapirenaicas por combatir al Islam. (Nota del traductor.)

de la cruzada. Fué punto de partida de la evolución que tipifica al Estado feudal, de las tendencias comunales norteyropeas y de la institución de la caballería. Fué allí donde se logró definitivamente una síntesis completa entre el elemento germánico y el orden espiritual que representaban la Iglesia y las tradiciones de la cultura latina. La época de las cruzadas vió surgir nuevos ideales éticos y religiosos que simbolizan la traducción en formas cristianas del viejo ideal heroico de la cultura militar nórdica. En la *Canción de Rolando* hallamos los mismos motivos que inspiraron la antigua épica pagana: la lealtad del soldado a su señor, el placer de guerrear por guerrear y especialmente la glorificación de una derrota honrosa. Mas todo esto puesto al servicio del cristianismo y acomodado a las ideas cristianas. La manera obstinada en que Rolando rehusa tocar su cuerno está por entero dentro de la tradición de la poesía antigua, aunque en la escena de la muerte el fatalismo retador de los héroes nórdicos como Hogni y Hamdis ha sido sustituido por la actitud cristiana de la sumisión y del arrepentimiento.

“Volvió su rostro hacia las tierras de España, para que Carlomagno y todo el ejército pudieran darse cuenta de que moría como un vasallo valeroso cara al enemigo. Entonces se confesó con santo celo y levantó sus manos al cielo en desagravio de sus faltas” (1).

Es verdad que el ideal heroico había plasmado ya en la literatura de los pueblos cristianos, sobre todo en la conocida balada de Maldon al decir que “aunque fuese el más diligente, el de corazón más apasionado, el de mayor valor, nuestro poder es reducido”. Pero hay aquí apenas

(1) La canción de Rolando, líneas 2.360-2.365.—Compárense líneas 2.366-2.396.

débiles huellas de sentimiento cristiano (1). La antigua tradición perdura intacta. De hecho, a lo largo de la “edad tenebrosa” la sociedad occidental se caracterizó por un dualismo ético paralelo al dualismo cultural. Había un ideal para los guerreros y otro para los cristianos, cayendo de lleno el primero dentro del ámbito espiritual del paganismo nórdico. Hasta el siglo xi no se incorporó la sociedad militar a la política espiritual de la Cristiandad occidental gracias a la idea de la cruzada. La institución de la caballería es el símbolo de la fusión de las tradiciones nórdica y cristiana en la unidad medieval, quedando como característica de la comunidad occidental desde los días de *La canción de Rolando* hasta aquellos en que fué Bayardo su postrer representante, “el caballero sin tacha” que moría igual que Rolando cara a los españoles en el paso del Sesia, en los años de Lutero y Maquiavelo. Porque la edad media es la época del catolicismo nórdico duró sólo lo que podía durar la alianza continua entre el papado y el Norte, una alianza inaugurada por San Bonifacio y Pepino y consolidada por la labor del movimiento norteyno de reforma eclesiástica en el siglo xi, que tiene sus raíces en la Lorena y en Borgoña. Alianza rota por primera vez por otro Bonifacio y otro rey francés a fina-

(1) Es cierto que el discurso de Brythnoth moribundo subraya una nota religiosa: “Yo te doy las gracias, Señor de las naciones, por todo el placer de que he disfrutado en este mundo. Ahora, Dios misericordioso, yo necesito el máximo que puedes concederme, el que mi alma pueda ir a Ti y pueda vivir en paz a tu amparo, Príncipe de los ángeles.” Pero la tónica moral de este poema no está aquí, sino en las últimas palabras del “viejo compañero”: “Yo soy viejo; no quiero permanecer aquí, sino me propongo yacer al lado de mi Señor. por el hombre tan profundamente amado.” (*Anglo-Saxon Poetry*, 364-367.)

les del siglo XIII y que, pese a no recobrar ya nunca su fortaleza anterior, siguió siendo la piedra angular de la unidad occidental hasta los tiempos en que el papado se italianizó por completo y los pueblos del Norte dejaron de ser católicos.

Mas, aunque la cultura medieval fuese la cultura del norte cristiano, su rostro se volvía, como el de Rolando, hacia el sur islámico, y no había comarca desde el Tajo al Eufrates que no estuviese regada con sangre de guerreros nórdicos. Príncipes normandos gobernaban Sicilia y Antioquía, lorenese Jerusalén y Edesa, borgoñones Portugal y Atenas, flamencos Constantinopla; y las ruinas de sus castillos en el Peloponeso, y en Chipre, y en Siria son testimonio vivo del poderío y de las empresas de los barones francos.

Ese contacto con la más alta civilización de los mundos islámico y bizantino ejerció una influencia decisiva sobre el Occidente europeo, siendo uno de los factores más importantes en el proceso de la cultura medieval. El cual se manifiesta, por una parte, en la formación de la nueva cultura aristocrática y cortesana, así como en la nueva literatura vernacular; y por otra en la asimilación de la tradición científica grecoarábica y en el nacimiento de una nueva cultura intelectual en Occidente (1). Influxos que siguen una curva ascendente hasta que chocaron con el Renacimiento de la tradición clásica, que coincide con la conquista de Oriente por los turcos y con la separación de la

(1) Me he ocupado de estos aspectos de la cultura medieval en un artículo sobre *The origins of the Romantic tradition*, aparecido en *The Criterion*, XI (1932). 222-248, y en dos artículos acerca *The origins of the European Scientific Tradition*, en *The Clergy Review*, II (1931), 108-121 y 194-205.

Europa occidental del mundo islámico. A fines de la edad media Europa se volvía de espaldas a Oriente y comenzaba a mirar cara al oeste hacia el Atlántico.

Por lo cual la unidad medieval era cosa permanente, ya que se apoyaba sobre la unión entre la Iglesia y los pueblos nórdicos, amén del fermento oriental. No obstante, su muerte no significó el fin de la unidad europea. Por el contrario, la cultura occidental se hizo más autónoma, más autosuficiente y más *occidental* que nunca. La pérdida de la unidad espiritual no trajo aparejada la escisión del Occidente en dos parcelas exclusivas y extrañas entre sí, como habría sucedido si la escisión se hubiera producido cuatro o cinco siglos antes. Pese a la desunión religiosa Europa conservó su unidad cultural, pero ésta se apoyaba ahora sobre una común tradición intelectual y una fidelidad común a la tradición clásica más que sobre la identidad de fe. La gramática latina suplantó a la liturgia latina en el papel de lazo de unidad intelectual, y los eruditos y los caballeros sustituyeron a los monjes como representantes de la cultura occidental. Los cuatro siglos de catolicismo nórdico e influencia oriental han sido seguidos por otros cuatro siglos de humanismo y autonomía occidental. Hoy en día Europa ha de hacer frente a la ruptura de la cultura aristocrática y secular en que se basó la segunda fase de su unidad. Sentimos otra vez la necesidad de una unidad espiritual o al menos moral. Nos damos cuenta de la insuficiencia de una cultura puramente occidental y humanística. No nos satisface ya una civilización aristocrática que encuentra sus motivos de unidad en cosas superficiales y externas, ignorando las hondas exigencias de la naturaleza espiritual del hombre. Y al

mismo tiempo no sentimos idéntica confianza en la superioridad innata de la civilización de Occidente y en su derecho a dominar al mundo. Nos hacemos cargo de las reclamaciones de los pueblos y culturas sometidas, y sentimos la necesidad tanto de una protección frente a las fuerzas rebeldes del mundo oriental cuanto de un contacto más estrecho con sus tradiciones espirituales. Como satisfacer esas necesidades, e incluso saber si es hacedero hacerles frente, es cosa que el presente únicamente cabe resolver por conjeturas. Pero no debe olvidarse que la unidad de nuestra civilización no se apoya solamente sobre bases seculares y sobre los adelantos materiales de los cuatro siglos últimos. Hay en el mundo europeo tradiciones más profundas, y debemos ahondar debajo del humanismo y de los triunfos superficiales de la civilización moderna si queremos topar con las fuerzas cardinales, al par sociales y espirituales, que contribuyeron a forjar Europa.

INDICE ALFABETICO

- ABADIA CAROLINGIA, 254-256.
 ABASIDAS, 169-171, 176, 178-179, 183-184.
 ABDERRAMAN III, CALIFA, 183.
 ABDULLAH-BEN-MAMUN, 179
 ABENMASARRA, 187.
 ABENTOFAIL, 171.
 ABISINIA, 153, 157.
 ABUL-ALA-AL-MA'ARRI, 187.
 ACACIO, 131, 202-204.
 ACTIUM, BATALLA DE, 20.
 ADALHARD (SAN), 281-282.
 ADELAIDA, EMPERATRIZ, 304
 ADELHARDO DE BATH, 173.
 ADI IB ZAID DE HIRA, 154.
 ADRIANO I, PAPA, 244.
 ADRIANO (SAN), 230.
 AGAPITO (SAN), 81.
 AGATIAS, 134-136.
 AGOBARDO DE LYON, 247, 280-284.
 AGUSTIN (SAN), 35, 48, 55-56, 68, 73, 78-80, 82, 214-215, 227-228, 240, 242, 283-284, 306.
 AGUSTIN DE CANTERBURY (SAN), 228.
 AIDAN (SAN), 229.
 AIX, CONSTITUCIONES DE, 282.
 ALANOS, 105, 107, 111, 115.
 ALARICO, 107, 116.
 ALBERICO, 300-301, 303.
 ALCUINO, 66, 230, 240, 242, 247-249, 251.
 ALDHELM (SAN), 232, 246.
 ALEJANDRO DE AFRODISIA, 61, 175.
 ALEJANDRIA, 17, 55, 68-69, 126, 134, 146-151, 191.
 ALEMANES, 92, 94, 107.
 ALFREDO EL GRANDE, 262, 265-266, 297-298.
 ALI, CALIFA, 164, 166-167, 177-178, 180.
 AMBROSIO (SAN), 51, 56, 58-61, 71.
 AMMIANO MARCELINO, 130.
 ANA COMMENA, 196.
 ANASTASIO EL BIBLIOTECARIO, 252 y 287.
 ANGELBERTO (SAN), 247.
 ANGLOS, 115-116.
 ANGLOSAJONES:
 CONQUISTA DE BRETAGNA, 109-111.
 INVASIONES VIKINGIAS, 261.
 LUCHAS CON LOS DANESSES, 264-265.
 CANUTO, 268.
 EN LOS SIGLOS X Y XI, 297-298.
 AN NABIGHA, 154.
 ANSCARIO (SAN), 264.
 ANTIOCO, Vide SIRIA.
 APOCALIPSIS, 41-42.
 APOLINARIO DE LAODICEA, 71-73.
 ARABIA:
 PREISLAMICA, 153-161.
 CRISTIANISMO EN, 153-154.
 JUDAISMO EN, 156, 160.
 POESIA, 153-154.
 SABEOS, 156-157.
 NOMADAS DEL NORTE, 157-158.
 MECA PREISLAMICA, 158-159.
 MECA ISLAMICA, 165, 170-171, 181.
 ARBOGASTO, 103.
 ARCADIO, EMPERADOR, 103, 128.
 ARCHIMBALDO, 295.
 ARETAS, 175.
 ARI EL SABIO, 260, 278.

- ARISTOTELES, 77, 81, 153, 172, 175, 208.
 ARMENIA, 144, 153, 194, 197-198.
 ARNOBIO, 56.
 ARNOUL DE ORLEANS, 303.
 ARNULFO, 265, 295.
 ARQUITECTURA:
 BIZANTINA, 137-140, 197.
 ISLAMICA, 167.
 CAROLINGIA, 250-251.
 ARRIANISMO, 57-58, 103, 108, 112-113, 116, 132, 202.
 ARRIO, 70.
 ARSENIO (SAN), 128.
 ARTE:
 ANGLOSAJON, 115-116, 229-231.
 BIZANTINO, 115, 135-140, 195-197.
 CAROLINGIO, 250-251.
 ESCA NDINAVO, 115-116, 267.
 GERMANICO, 250.
 IRANO-GOTICO, 115.
 IRLANDES, 230.
 ISLAMICO, 167.
 MEDITERRANEO EN ESCANDINAVIA, 91.
 DEL NORTE DE EUROPA, 244.
 SIRIO, 115, 230-231.
 ARTES LIBERALES, 65, 82, 252.
 ATANASIO (SAN), 57.
 ATAULFO, 108.
 ATENAGORAS, 68.
 ATILA, 171.
 AUD LA RICA, 270.
 AUGUSTO, 20-21-26, 28, 123.
 AURELIANO, 94.
 AVAROS, 198, 211-212, 239, 279.
 AVERROES, 171, 175.
 AVICENA, 171, 184.
 AZIZ (AL), 181.
 BABAK EL KURRAMITA, 180.
 BAGDAD, 169 ss., 183, 188.
 BANU MUZA (LOS TRES HERMANOS), 172.
 BARDAS, 195.
 BARDESANES, 46, 193.
 BARMECIDAS, 170.
 BASILIO (SAN), 55, 70-71, 151.
 BASILIO I, 199.
 BASILIO II, 200 205-206.
 BASILIDES, 45.
 BATTANI (AL), 173.
 BAVAROS, 109.
 BAVIERA, 295.
 BAYNES (N.), 48.
 BEDA, 230, 247.
 BENITO (SAN), 227, 248, 297.
 BENITO BISCOP (SAN), 229-230, 247, 250.
 BEOURILF, EPICA DE, 231, 260, 263.
 BERNARDO DE HILDERSHEIM, 304.
 BERNARDO DE VIENA, 282.
 BIBLIA, 66, 72 ss., 103, 248.
 BIRUNI (AL), 171, 184, 187.
 BODIN, 66.
 BOECIO, 77, 80-82, 248, 297-298.
 BOGOMILS, 199.
 BOKHARA, 183.
 BONIFACIO VII, 302.
 BONIFACIO DE CREDITON (SAN), 232-236, 238, 240, 246, 254, 295.
 BORGONONES, 109-110, 117.
 BORIS (SAN), 198.
 BOSO DE PROVENZA, 290.
 BRENDAN DE CLONFERT (SAN), 220.
 BRETAÑA, 109-111.
 Vide también ANGLOSAJONES y CULTURA ANGLOSAJONA.
 BRIDGET (S.), 221.
 BRUNEGILDA, 114.
 BRUNO (SAN), 300.
 BRUNO, DUQUE DE SAJONIA (SAN), 290.
 BUREBISTA, 89.
 BUVAYIDAS, 183.
 CABALLERIA, 106.
 CABROL, DOM, 54, 228.
 CADOR DE LLANCARVAN (SAN), 219.
 CADWALLON, 229.

- CAEDMON, 231.
 CALCEDONIA, CONCILIO DE, 149, 152.
 CANUTO, 268, 297.
 CAPITALISMO EN ROMA, 25-26.
 CARLOMAGNO. Vide CARLOS EL GRANDE.
 CARLOMAN (SAN), 235, 238.
 CARLOS EL GRANDE, CARLOMAGNO, 126, 198, 203, 237-240, 249-250, 276, 280-281.
 CARLOS EL CALVO, 245, 251, 265, 280, 285, 289, 305.
 CARLOS EL GORDO, 289.
 CARLOS MARTEL, 238, 295.
 CARLOS EL SIMPLE, 265.
 CARLYLE, 281, 288.
 CARMACIANOS, 181.
 CASIANO, JUAN, 56, 218.
 CASIODORO, 80-82, 108, 117, 228, 248.
 CATAROS, 193.
 CATULFO, 281.
 CELTAS, 85-89, 109-111, 219-225, 229-231, 246.
 CERULARIO, MIGUEL, 201, 203-204.
 CHAPMAN, DOM, 228.
 CHIISMO, 166-167, 177-179, 184, 188.
 SECTAS SUBORDINADAS AL, 179-183, 185-187.
 CIARAN DE CLONCMANOISE, 220.
 CICERON, 64, 66, 71-72, 75, 78-79.
 CICLO LITURGICO, 54-55.
 CIPRIANO (SAN), 43, 55-56.
 CIRILO DE ALEJANDRIA, 134, 148.
 CIRILO Y METODIO (SANTOS), 198.
 CISMA ENTRE LAS IGLESIAS ORIENTAL Y OCCIDENTAL, 201-204.
 CLAUDIANO, 36.
 CLEMENTE I, 47.
 CLEMENTE DE ALEJANDRIA (SAN), 69.
 CLEMENTE DE IRLANDA, 247.
 CLODOVEO, 112.
 CLONTARF, BATALLA DE, 268.
 COLLINGWOOD, 231.
 COLUMBA (SAN), 220, 222.
 COLUMBANO (SAN), 223-224, 227.
 COMODIANO, 56.
 CONCILIOS GENERALES, 53-54, 62, 130-131, 140, 149, 152, 202, 244.
 CONRADO, 268.
 CONSTANCIO II, 53, 106, 148.
 CONSTANTINO EL GRANDE, 33, 48-49, 53, 59-60, 84, 103, 123, 276.
 CONSTANTINO V, 170.
 CONSTANTINO VII, 196.
 CONSTANTINO, PAPA, 168.
 CONSTANTINO CEFALAS, 195.
 CONSTANTINOPLA. PRIMER CONCILIO DE, 130-131, 202.
 SEGUNDO CONCILIO DE, 140.
 CORAN, 161-162, 166.
 CORBIE, ABADIA DE, 247, 254.
 CORBINIANO (SAN), 223.
 CORDOBA, 65, 130, 183.
 CORICIO, 134.
 CORIPO, 80.
 CORONACION, 238, 286-288, 299.
 CORVEY, ABADIA DE, 254, 299.
 CRIMEA, 91, 93, 126, 200.
 CRISTOBAL DE MITILENE, 195.
 CULTURA ANGLOSAJONA:
 ARTE, 115-116, 229-231.
 LITERATURA, 229-230, 234.
 INFLUENCIA IRLANDESA, 230-232.
 INFLUJOS ORIENTALES, 230-231.
 LATINISMO, 230, 247.
 CRISTIANISMO, 229-230, 231-233.
 MISIONES Y EXPANSION EN EL CONTINENTE, 233-236.
 INFLUENCIA SOBRE EL CONTINENTE, 237, 247-249, 298.
 RESURGIR DE LA, 297-298.
 CULTURA BIZANTINA:
 INTERES RENOVADO POR LA, 121-122.

- CARACTER RELIGIOSO DE LA, 126-128, 140.
 RENACIMIENTO HELENICO EN EL SIGLO VI, 133-136.
 ARTE Y ARQUITECTURA, 136-140, 196-197, 200-201.
 DESAPARECE EN EGIP-TO, 146-147.
 HELENICO - ORIENTAL, 137-140, 150-151.
 PUGNA ENTRE ORIEN-TALISMO Y HELENIS-MO, 192-197.
 RENACIMIENTO HUMA-NISTA, 195-197.
 DESARROLLO TRUNCA-DO, 205.
 CULTURA Y ARTE BI-ZANTINOS EN RUSIA, 200-201.
 INFLUJOS SOBRE EL IM-PERIO SAJON, 304.
 CULTURA CAROLINGIA:
 UN RENACIMIENTO HU-MANISTA, 246-249, 251.
 ES UNA SINTESIS, 257.
 INGREDIENTES IRLAN-DESES Y ANGLOSAJO-NES, 246-249.
 ARTE Y ARQUITECTURA, 250.
 CALIGRAFIA, 246-247, 249-251.
 FILOSOFIA, 251-252.
 POESIA, 253.
 RENACIMIENTO DEL SI-GLO X, 301-302.
 CULTURA EGEA, 16.
 CULTURA ESLAVA, 198-199.
 CULTURA GUERRERA:
 SOBREPUESTA A LA CAMPESINA, 86-88, 258-262.
 ABSORBIDA FINALMEN-TE POR ELLA, 278.
 CULTURA ISLAMICA:
 ELEMENTOS, 167-169, 171-177, 183-188.
 ARQUITECTURA Y ARTE, 167.
 HISTORIA, 183.
 MATEMATICAS Y ASTRO-NOMIA, 172-173.
 MEDICINA, 172, 184.
 FILOSOFIA, 172-175, 184-187.
 POESIA, 182, 184, 188.
 DECADENCIA DE LA, 187, 188.
 PERVIVENCIA EN ESPA-ÑA Y EN MARRUECOS, 188-189.
 CULTURA ISLANDICA:
 ES NORDICO - IRLANDE-SA, 270-271.
 LITERATURA, 270-276.
 COLONIZACION Y DES-CUBRIMIENTO, 272.
 PAGANISMO, 272-275.
 CRISTIANISMO, 276-278.
 CULTURA IRLANDESA, 219-222, 247-248, 269-271.
 CULTURA DE LA TENE, 88.
 CULTURA NORDICA, 258-262.
 CYNEWULF, 231.
 DACIA, 88-90, 92, 104.
 DAMASCIO, 77, 134.
 DAMASCO, 167-169.
 DAMASO (SAN), 130.
 DANESES, 260, 263-264, 268.
 DANTE, 74, 306.
 DAVID (SAN), 219.
 DECRETALES, FALSAS, 286-287.
 DERECHO ROMANO, 34, 125, 133.
 DHU NUWAS, 156.
 DICUIL, 222.
 DIEHL, 194.
 DION CRISOSTOMO, 34.
 DIOCLECIANO, 29-33, 52, 94.
 DIONISIO AEROPAGITA, 128, 152.
 DONACION DE CONSTANTINO, 287-288.
 DONATISMO, 48, 58.
 DUCHESNE (L.), 55, 148.
 DUDO, 260.
 DUHEM (P.), 134, 175, 251-252.
 DUNGAL, 247.

- EBBO (SAN), 264, 282, 284.
 EDDAS, 269-276.
 EDESA, 145-146.
 EDRISITAS, 179.
 EDUARDO EL MAYOR, 298.
 EDUARDO EL CONFESOR (SAN), 297.
 EDWIN (SAN), 229.
 EFESO, CONCILIO DE, 148.
 EFREN EL SIRIO, 151.
 EGIL SKALGRIMSSON, 272.
 EGIPTO, 30, 44.
 CRISTIANISMO EN, 146-150.
 BAJO EL ISLAM, 165, 180-182.
 EINHARD, 244-247, 250-251.
 EJERCITO ROMANO, 26-33, 102-103, 106.
 EKKEHARDS, 256.
 ELIO ARISTIDES, 34, 36.
 EMESA, 44.
 EUCRATITAS, 193.
 ENDA (SAN), 219.
 ENRIQUE EL PAJARERO, 298.
 ERASMO, 66, 73-74.
 ESCANDINAVIA, 90-91, 115-116, 258-264, 267-270, 278, 307.
 ESLAVOS, 198-199, 206, 211-212.
 ESPAÑA:
 ISLAMICA, 167, 183, 187-189.
 CRISTIANA, 239.
 ESTEBAN I, 53.
 ESTEBAN II, 238.
 ESTEBAN V, 282.
 ESTEBAN VI, 289.
 ESTEBAN DE NOVARA, 301.
 ESTOICISMO, 78.
 EUCLIDES, 77, 172.
 EUSEBIO DE CESAREA, 49, 55, 59, 71, 123.
 EUSEBIO DE NICOMEDIA, 131.
 FADL BEN SAHL, 170.
 FARABI (AL), 171, 184.
 FATIMITAS, 181-183.
 FEUDALISMO:
 ORIGENES, 100-101.
 DESARROLLO, 253-255, 288, 293-294.
 FIDAIIS, 182-183.
 FILAGATO, 304.
 FILOXENO DE MABRIG, 153.
 FINIANO DE CLONARD (SAN), 219.
 FIRMILIANO, 53.
 FLACIANO, 148.
 FOCIO, 195-196, 201, 204, 289.
 FORMOSO, 289.
 FRANCIA, 23, 102.
 Vide también GALOS y FRANCOS.
 FRANKFURT. CONCILIO DE, 244.
 FRANCO, 92-93, 102-103, 109, 112-113, 202-203, 234-236, 237 n., 279-280.
 Vide CULTURA CAROLIN-GIA.
 FRIDOLIN (SAN), 223.
 FULDA, ABADIA DE, 247, 249, 254-255.
 FULGENCIO (SAN), 79.
 FUSTEL DE COULANGES, 103, 242.
 GALENO, 77, 153, 172.
 GALIENO, 94.
 GALL (SAN), 223, 247.
 GALL, ABADIA DE SAN. Vide SAN GALL.
 GALOS, 19, 106, 110-111, 126.
 Vide también FRANCOs.
 GASAN, 158.
 GELZER (H.), 54.
 GEMINOS, 77.
 GEPIDES, 211.
 GERARDO DE CREMONA, 172.
 GERBERTO DE AURILLAC O SILVESTRE II, 303.
 GERMANO (SAN), 111.
 GERMANOS, 19, 21, 86, 102-103, 108-109, 116-117, 132, 292, 294, 295, 298-300, 303-304.
 EN ESCANDINAVIA, 261.
 CULTURA, 234.
 ARTE, 250.
 Vide también CULTURA CA-

- ROLINGIA, BAVIERA, BAVAROS Y SAJONES. 260.
 GETAS. 260.
 GILDAS (SAN), 219.
 GISLI SURSSON, 277.
 GIZOR, 277.
 GIZOR EL BLANCO, 278.
 Gnosticismo, 45, 47-48, 151-152, 177, 179-180, 193.
 GODO, 93-94, 103, 107-108, 114-116, 132.
 GORGAS, 65.
 GRACIANO. EMPERADOR, 60, 103, 106.
 GREGENCIO (SAN), 160.
 GREGORIO EL GRANDE (SAN), 35, 51, 79, 117, 213-214, 228, 252-297.
 GREGORIO III, 168.
 GREGORIO IV, 283.
 GREGORIO NACIANCENO, 55, 71, 82, 129, 151, 201-202.
 GREGORIO NICENO, 55, 71, 151.
 GREGORIO TAUMATURGO (SAN), 69.
 GREGORIO DE TOURS (SAN), 113, 230.
 GROCIO, 66.
 GUILLERMO DE MALMESBURY, 256.
 GUNZO DE NOVARA, 301.
 GUTHRED, 263.
 HAKEM (AL), 181-182.
 HAMMANIDAS, 184.
 HANIFA, 160-161.
 HARIT IBU ABALAH, 154.
 HARNACK, 47, 53, 56, 61-62.
 HAROLDO DIENTE AZUL, 268.
 HAROLDO DIENTE DE GUERRA, 261.
 HAROLDO HADRADA, 297.
 HAROLDO, HIJO DE GUTBREDO, 264.
 HAROLDO EL RUBIO, 261.
 HARUN-AR-RASCHID, 170.
 HASSAN-I-SABBAH (EL VIEJO DE LA MONTAÑA), 182-183.
 HELGE, 270.
 HERACLIO, 131.
 HERMANOS DE LA PUREZA, 185-186.
 HERMUNDURI, 93.
 HERODES ATICO, 23.
 HERULOS, 211.
 HIALTE, 277.
 HILARIO (SAN), 56, 58, 130.
 HIMERIO, 70.
 HIMIARITAS, 153.
 HINCMAR DE REIMS, 244, 285, 286, 288.
 HIPATIA, 147.
 HIPIAS DE ELEA, 55.
 HIPOLITO (SAN), 53.
 HIRA, 154, 158.
 HOMERO, 117, 272.
 HONORATO (SAN), 218.
 HONORIO, 95.
 HORACIO, 64, 71, 302.
 HORMISDAS, 228.
 HUGO CAPETO, 295.
 HUNAIN-BEN-ISHAK, 172.
 HUNOS, 105, 107, 117, 198, 279.
 HUSAIN, 167.
 HYGELAC, 263.
 IBADITAS, 166.
 IBN HAZAM, 169-170.
 ICONOCLASTISMO, 192 - 196, 202, 204-205, 243-244.
 IGOR, 200.
 ILLTYD (SAN), 219-220.
 IMAMES, LOS DOCE, 177-179.
 IMRU'L-ZAYS, 154.
 INDIA, CIENCIA, 172-173.
 IRAN, Vide PERSIA.
 IRENEO (SAN), 47.
 IRLANDA, 85, 86, 88, 109-111, 219 n., 261-262, 267, 269-271.
 ISIDORO (SAN), 117, 248.
 ISLANDIA, 222, 260, 268-278.
 ISMAILIA, SECTA, 179-183, 185-186.
 IVAR, 262.

- JAFAR-AS-SADIG, 179.
 JAIME DE SARUG, 144, 153.
 JALA LU'DDIN DE BALKH, 184.
 JAMI, 184.
 JERONIMO (SAN), 56, 71-73, 107.
 JUAN, III, 214.
 JUAN V, 168.
 JUAN VIII, 205, 252, 289.
 JUAN XII, 300, 302.
 JUAN CRISOSTOMO, 70.
 JUAN DAMASCENO O JUAN MAUSUR, 168, 195.
 JUAN EL DIACONO, 252.
 JUAN ESCOTO ERIGENA, 251.
 JUAN FILOPONO, 77.
 JUAN DE HOLAR, 278.
 JUAN ITALICO, 195.
 JUAN LORENZO, 135.
 JUAN MALALOS, 135.
 JUAN MAUROPUS, 195.
 JUAN DE SALISBURY, 66.
 JUAN DE TESALONICA, 195.
 JUAN ZIMISCES, 199.
 JUDAISMO:
 PADRE DE LA IGLESIA CATOLICA, 40.
 EN ARABIA, 157, 160.
 EN MESOPOTAMIA, 170.
 JUDIT, EMPERATRIZ, 282.
 JULIAN, EX-PREFECTO, 135.
 JULIAN DE HALICARNASO, 153.
 JULIANO, EMPERADOR, 68, 103, 151.
 JULIO CESAR, 17-20.
 JULLIEN (CAMILLE), 19, 206.
 JUSTINIANO, 54, 109, 125, 132-135, 138-141, 150, 211, 228, 306.
 JUSTINO II, 135.
 JUSTINO MARTIR (SAN), 68.
 JUTAS, 115-116, 260.
 JUVENAL, 302.
 JUVENCO, 73.
 KAABA, LA, 158, 162-163, 181.
 KER, 275-276.
 KERBELA. BATALLA DE, 167.
 KHARIYITAS, 166.
 KILIAN (SAN), 223.
 KINDI (AL), 171, 176.
 KIRMANI (AL), 187.
 KISAI (AL), 170.
 KORMAC, 272.
 KOTRIGUROS, 211.
 KRUM, 198.
 LACTANCIO, 72.
 LEON I (SAN), 61, 79, 148-149, 215, 225.
 LEON III (SAN), 243-244.
 LEON III, EMPERADOR, 192, 194, 201.
 LEON IX (SAN), 201.
 LEON X, 252.
 LEON EL ARMENIO, 192.
 LEON DE TESALONICA, 195.
 LEON DE VERCELLI, 301, 306.
 LEONCIO, 35.
 LEONCIO DE NEAPOLIS, 126.
 LIBANIO, 70.
 LIBERTAD, 16, 34, 43-44.
 LIBRI CAROLINI, 240.
 LITURGIA, 139, 240, 248-249, 255.
 LINDPRANDO DE CREMONA, 301.
 LOMBARDOS, 211-212, 238-239, 243.
 LOTARIO, 264, 283, 288.
 LUCIFER DE CAGLIARI, 58.
 LUIS DE BAVIERA, 282, 289.
 LUIS EL PIADOSO, 244, 264, 281-282, 284.
 LUPUS (SAN), 111.
 MA'AN, 157.
 MACALISTER, 85-86.
 MACARIO (SAN), 147.
 MACEDONIO, 135.
 MACNEIL, 85.
 MAGIARES, 266, 306.
 MAHOMA, 155, 157-163, 177, 179-180.
 MALUD DE GAZNA, 187.

- MA'IN, 157.
 MAMUN (AL), 170, 172-173, 176.
 MANDEOS, 44-45, 170, 179.
 MANIQUEISMO, 44, 151, 170-171, 178-179, 193.
 MANITIUS, 283, 302.
 MANSUR (AL), 169.
 MARCIANO, EMPERADOR, 149, 150.
 MARCIANO, 46.
 MARCIANO CAPELA, 65, 298.
 MARCION, 46.
 MARCO AURELIO, 34, 92.
 MARCOMANOS, 89-90, 92.
 MAROCIA, 296.
 MARTIN DE TOURS (SAN), 56, 218.
 MASLAMA DE MADRID, 187.
 MAS'UDI, 184-185.
 MAXIMO EL CONFESOR (SAN), 128.
 MAXIMO DE MADAURA, 68.
 MAZDAKITAS, 177, 180.
 MECA, LA, 157-163, 181.
 MELQUITAS, 150.
 MERобаУДЕS, 103.
 MEROVINGIOS, Vide CLODOVEO y FRANCOS.
 MESALIANISMO, 193.
 METODIO DE OLIMPIA (SAN), 68-69.
 METODIO (SAN), 198.
 MEYER (EDUARDO), 20.
 MINUCIO FELIX, 68.
 MISSI DOMINICI, 241-242.
 MITRAISMO, 44.
 MODOIN DE AUXERRE, 246.
 MOHAMMED-BEN - HASSAN, 178.
 MO'IZZ (AL), 181.
 MOMMSEN, 18, 20.
 MONOFISISMO, 131-132, 140-141, 147-149, 151-153, 165, 170, 191-195.
 MONOTELISMO, 131, 202.
 MONTANISMO, 151, 194.
 MOTACILISMO, 176.
 MUHAMMIRA, LOS, 180.
 MUMMOLUS, 114.
 MUNDHIR (H.), 154.
 MUGANNA (AL), 181.
 MUSTANSIR (AL), 182.
 MUTAMID (AL), 178.
 MUTANAKIL (AL), 176.
 NASIR-I-KHUSRAU, 182, 187.
 NEOPLATONISMO, 77-80, 134, 151, 172-174, 184, 251-252.
 NERVA, 23.
 NESTORIANISMO, 148, 153-154, 165, 170, 172.
 NICEA:
 PRIMER CONCILIO DE, 130.
 SEGUNDO CONCILIO DE, 243.
 NICEFORO, 195.
 NICEFORO FOCAS, 199.
 NICETO DE REMESIANA, 111.
 NICOLAS I, PAPA, 203, 252, 288-289.
 NILO (SAN), 203-204.
 NINIANO (SAN), 110, 219.
 NIZAM-AL-MOLK, 188.
 NIZAR, 182.
 NJAL, 272, 277.
 NONO DE PANOPOLIS, 134.
 NORUEGA, Vide ESCANDINAVIA.
 NOTKER, 256, 298.
 NOVACIANO, 53.
 OCCIDENTE DEBE SU CULTURA A ROMA, 19.
 ODON, 265.
 OLAF (SAN), 272, 277, 297.
 OLAF TRYGVASSON, 268, 272, 276.
 OLAF EL BLANCO, 262, 270.
 OLGA (SANTA), 200.
 OLRİK, 259, 269, 271.
 OMAR, CALIFA, 164-166, 170.
 OMAR KHAYYAN, 188.
 OMEYAS, 165-169, 178, 183.
 OPTATO (SAN), 48.
 ORIGENES, 52, 55, 68-69, 71, 79, 151.
 OROSIO, 71, 108, 117, 297.
 OSROENE, 144.
 OSIO, 51, 130.

- OSTROGODOS, 104-105, 108, 112.
 OSWALDO (SAN), 229, 232.
 OTMAN, CALIFA, 166.
 OTON I, 298-300, 304.
 OTON II, 304.
 OTON III, 245, 302-304.
 PABLO (SAN), 66-67.
 PABLO EL DIACONO, 247.
 PABLO EL SILENCIARIO, 135.
 PACOMIO (SAN), 147, 227.
 PAPINIANO, 34.
 PARABOLANI, 148.
 PASCASIO RADBERTUS (SAN), 282-284.
 PATRICIO (SAN), 110, 219, 221-222.
 PATZINACOS, 199, 206.
 PAULICIANOS, 46, 194, 199.
 PAULINO DE AQUILEA (SAN), 72.
 PAULINO DE NOLA (SAN), 74-75, 111.
 PAULINO DE YORK (SAN), 229.
 PENDA, 229.
 PEPINO, 235, 237-239.
 PEPINO, EL HIJO DE LUIS EL PIADOSO, 282.
 PEDRO ORSEOLO II, 301.
 PEDRO DE PISA, 247.
 PERSIA Y CULTURA PERSA, 93-94, 104, 122-124, 134, 137-139, 156, 164-165.
 ARTE, 114.
 ISLAMITICA, 169-170, 177-179, 182, 184, 188.
 PETRARCA, 66.
 PICTOS Y ESCOTOS, 110.
 PIRENNE, 293.
 PLATON, 77, 172, 195.
 PLATON DE TIVOLI, 173.
 PLEGMUNDO (SAN), 298.
 PLINIO EL MAYOR, 76.
 PLINIO EL JOVEN, 23.
 PLOTINO, 151.
 PORFIRIO, 68.
 PROBO, 94.
 PROCLO, 152.
 PROCOPIO DE CESAREA, 133-134.
 PROCOPIO DE GAZA, 136.
 PROSPERO DE AQUITANIA, 79.
 PRUDENCIO, 35-37, 74-75.
 PSELLUS (MIGUEL), 195.
 PTOLOMEO, 77.
 QUINTILIANO, 66.
 QUSTA-BEN-LUGA, 173.
 RABANO MAURO, 247, 251.
 RAZI (AL), 184.
 REICHENAU, ABADIA DE, 251, 255.
 RETORICISMO, 65-77, 80-82, 301.
 ROBERTO, REY, 297.
 ROBERTO DE CHESTER, 173.
 ROBERTO EL FUERTE, 290.
 ROLLO, 265.
 ROMANO DE EMESA, 135, 139.
 ROMUALDO (SAN), 304.
 ROSTOVITZEFF, 25, 29-30, 124.
 RUFINO DE AQUILEA, 56.
 RUFINO EL DOMESTICO, 135.
 RUNAS, 90-91.
 RUSIA, 200-201, 203, 267-268.
 RUTAS COMERCIALES, 115, 116, 125-126, 156, 206-207.
 RUTILIO NAMACIANO, 36-37, 127-128.
 SABA, 156-157.
 SABEOS, Vide, ARABIA.
 SAEMUNDO, 278.
 SAGAS, 271-278.
 SAJONES:
 BRETAÑA, 109, 116.
 CONTINENTE, 239, 242, 263, 290, 298-299.
 SALAMIS, BATALLA DE, 16.
 SALVIANO (SAN), 35.
 SAMANIDAS, 183.
 SANSON (SAN), 219.

- SAN VITAL DE RAVENA, 138, 250.
 SANTA BARBARA DE VERZEY, CONCILIO DE, 302-303.
 SANTA SOFIA, 136-138.
 SARDICA, CONCILIO DE, 60.
 SARMATAS, 91-94, 104-107.
 SASANIDAS, 93, 122, 137, 169.
 SCHWARTZ (E.), 148.
 SEDULIUS SCOTUS, 252, 281.
 SENECA, 78.
 SEPTIMIO SEVERO, 28.
 SERGIO I, 168.
 SERGIO DE RESEHAINA, 153.
 SERVATUS LUPUS, 247, 251, 257.
 SEVERO DE ANTIOQUIA, 153.
 SHAPUR, 122.
 SHETELIG, 91, 261.
 SIDONIO APOLINAR, 101, 108, 111.
 SILVANO, 103.
 SILVESTRE II. Vide GERBERTO DE AURILLAC.
 SIMACO, 35, 80.
 SIRIA:
 CULTOS MISTERIOSOS, 44.
 COMERCIO, 126, 138.
 ARTE, 137-138.
 POESIA, 145-146, 151-152.
 NACIONALISMO, 144-146.
 CRISTIANISMO, 144-146, 151-152.
 MONOFISISMO, 151-152.
 BAJO EL ISLAM, 164-168, 184.
 EMPERADORES SIRIOS, 164-165.
 PAPAS SIRIOS, 168, 230.
 INFLUENCIAS EN EL ARTE ANGLOSAJON, 230.
 SISINIO, PAPA, 168.
 SISINIO, PATRIARCA, 205.
 SOCIALISMO:
 EN EGIPTO, 30.
 MAZDAKITA, 177.
 SOHM (R.), 47.
 STRYGOWSKI, 19, 83-84.
 SUECIA, Vide, ESCANDINAVIA.
 SUEVOS, 106-107, 112, 212.
 SUFIES, 184.
 SUIDAS, 195.
 SUYATOSLAO, 199-200.
- SWEYN DE DINAMARCA, 297.
 SYNCELLUS, JORGE, 195.
- TABIT IBN QURRA, 173, 175.
 TACIANO, 46.
 TACITO, 66, 70.
 TARASIO, 205.
 TARTAROS CUMANOS, 206.
 TEMISTIO, 70.
 TEODORETO, 134.
 TEODORICO, 108, 132-133.
 TEODORA, 138-140.
 TEODORO DE STUDIUM (SAN), 195, 202.
 TEODORO DE TARSO, 230.
 TEODOSIO I, 60, 103, 106, 123, 131-132, 276.
 TEODOSIO II, 95, 125.
 TEODULFO (SAN), 225, 247.
 TEOFANES, 195.
 TEOFANO, EMPERATRIZ, 304.
 TEOFILO, EMPERADOR, 195.
 TEOFILO, PATRIARCA, 148.
 TEOFILACTO, 205.
 TERTULIANO, 55-56, 66-68, 71-72, 74, 283.
 THANGSBRAND, 276.
 THORLAC DE SKALTHOLT, 278.
 THORMOD, 276-277.
 TITO LIVIO, 64.
 TRAJANO, 23, 34, 92.
 TRESLE, SINODO DE, 290.
 TRIBUS, 84-86, 94-98, 109-110, 156, 218-219.
 EN EL IMPERIO CAROLINGIO, 279-280, 292-293.
 TRULLO, CONCILIO DE, 204.
 TUATH, 85-86.
 TURCOS:
 GAZNITAS, 187.
 OTOMANOS, 206.
 SELJUCIDAS, 187, 206.
 TURGEIS, 262.
- UALID I, CALIFA, 168.
 ULFILAS, 103, 116.

- ULPIANO, 34.
 URASCIO, 129.
 UTIGUROS, 211.
- VALENTE, OBISPO, 129.
 VALENTE, EMPERADOR, 105.
 VALENTINIANO I, 58, 95.
 VALENTINO, 45.
 VALERIANO, 122.
 VANDALOS, 93, 106-107, 112, 133.
 VARRON, 76.
 VENANCIO FORTUNATO (SAN), 117.
 VICTORINO, 56.
 VIGFUSSON, 270-271.
 VIGILIO, PAPA, 140.
 VILGARDO DE RAVENA, 302.
 VILLA:
 ROMANA, 23-24, 99-102.
 CAROLINGIA, 253-254.
 VIRGILIO, 19-20, 42, 64, 71-72, 302.
 VISIGODOS, 103, 105-106, 108, 112.
 VOLOSPA, 273-274, 277.
- VOLTAIRE, 66.
 VULGATA, 72.
- WALA DE CORBIE, 281-284.
 WALAFRID STRABO, 251, 257.
 WALARICO (SAN), 224.
 WENCESLAO (SAN), 297.
 WIDUKIND, 299.
 WHITBY, SINODO DE, 229.
 WILFREDO (SAN), 229, 247, 250.
 WLADIMIRO (SAN), 200.
- YAHIZ (AL), 173.
 YAHYAH - BEN - MASANAIH, 172.
 YAINBLICO, 134.
- ZAID BEN AMR, 161.
 ZAIDITAS, 183.
 ZAIDITAS, IMAMES, 179.
 ZENOBIAS DE PALMIRA, 158.
 ZENON EL ISLAURICO, 132-133.
 ZIYARITAS, 183.

I. OBRAS GENERALES

- ALTAMIRA, R. Historia de España y de la civilización española. Vol. I, 2.^a ed. Barcelona, 1911.
- BEAZLEY, C. R. The Dawn of Modern Geography, Vols. I. and II. (to 1260). Oxford, 1904.
- CLINTON, H. F. Fasti Romani, A. D. 15-578, 2 vols. Oxford, 1845.
- DOPSCH, A. Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung aus der Zeit von Caesar bis auf Karl den Grossen, 2 vols. Vienna, 1920.
- FINLAY, G. History of Greece, B. C. 146 to A. D. 1864. Ed H. F. Tozer. 7 vols. Oxford, 1877.
- FLICHE, A. La Chrétienté Médiévale (395-1254) (Vol. VII., Pt. II. of Histoire du Monde, ed. by E. Cavaignac). Paris, 1929.
- FUNCK-BRENTANO, F. The Earliest Times. Tr. E. F. Buckley (National History of France, Vol. I) London, 1927.
- FUSTEL DE COULANGES, N. D. Histoire des Institutions politiques de l'ancienne France. Ed. C. Jullian. 6 vols. Paris, 1888-1892.
- GEBHARDT, B. Handbuch der deutschen Geschichte, Vol. I., 7th ed., 1930.
- GIBBON, E. The History of the Decline and Fall of the Roman Empire. Ed. J. B. Bury. 7 vols. 1896-1900.
- GREGOROVIVS, F. Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, vom 5 bis 16 Jahrhundert, new ed., 2 vols. Dresden, 1926. (Engl. tr. from 4th ed., 13 vols. London, 1894-1902.)
- HALPHEN, L. Les Barbares, des grandes invasions aux conquêtes turques du XI siècle (Vol. V. of the general history Peuples et Civilisations. Ed. Halphen and Sagnac). Paris, 1926.
- HANOTAUX, G. Histoire de la Nation Française, 15 vols. Paris, 1920, etcétera.
- HARTMANN, L. M. Geschichte Italiens im Mittelalter, Vols. I-IV. i. Gotha, 1897-1915.
- HODGKING, T. Italy and Her Invaders, 8 vols. Oxford, 1880-99.
- KOTZSCHKE, R. Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters, Jena, 1924.
- LAVISSE, E. Histoire de France, Vols. I. and II. Paris, 1900-1903.
- LOT, F. La fin du Monde antique et les débuts du Moyen Age (to A. D. 753) (Vols. 31 of the series L'évolution d l'Humanité). Paris, 1927. (English tr., 1931.)
- PIRENNE, H. Histoire de Belgique, Vol. I., 3rd ed. Brussels, 1909.
- SCHNURER, G. Kirche und Kultur im Mittelalter, Vols. I. and II., 2nd ed. Paderborn, 1927-9.
- SCHUMACHER, C. Siedelungs- und Kulturgeschichte der Rheinlande, 4 vols. Mainz, 1921, etc.
- DELEHAYE, H. Les legendes hagiographiques, 2nd ed. Brussels, 1906. Eng. tr., The Legends of the saints. London, 1907.
- DELEHAYE, H. Les origines du culte des martyrs. Brussels, 1912.

- DUFOURCQ, A. L'Avenir du Christianisme. Histoire ancienne de l'Eglise, 5 vols. (to 1049). Paris, 4th ed., 1910-24.
- FLEURY, C. Histoire ecclésiastique, 20 vols. Paris, 1691-1720. (I have used the Caen edition of 1781 in 25 vols.)
- HARNACK, A. von. History of Dogma, 7 vols. London, 1894-99. English Tr. from 3rd German edition (4th ed., Tübingen, 1910, 3 vols.)
- LOOFS, F. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 2nd ed. Halle, 1900.
- SCHUBERT, H. von. Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter, 2 vols. Tübingen, 1917-21.
- TIXERONT, J. Histoire des dogmes, 3 vols. Paris, 1909-12 (to A. D. 800). English tr. from 5th French ed., 1910-16.
- TROELTSCH, E. Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen, 1912. (English tr., 1931.)
- DUHEM, P. Le Système du Monde de Platon à Copernic. 5 vols. Paris, 1913-17.
- HAUTTMANN, M. Die Kunst des Frühen Mittelalters (Vol. VI. of Propylaen-Kunstgeschichte). Berlin, 1929.
- MICHEL, A. Histoire de l'Art, Vol. I. Paris, 1905.
- NORDEN, E. Die antike Kunstprosa vom VI. Jht. v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance, 2 vols. Leipzig, 1898.
- RABY, F. J. E. A History of Christian Latin Poetry to the close of the Middle Ages, Oxford, 1927.
- SANDYS, J. A History of classical Scholarship, Vol. I. From the sixth century B. C. to end of Middle Ages. Cambridge, 1903.
- THORNDIKE, L. A History of Magic and Experimental Science during the First Thirteen Centuries of our era, 2 vols. London and New York, 1923.
- CABROL AND LECLERCQ, Dictionnaire de l'archéologie chrétienne et de la Liturgie. Paris, 1907, etc.
- EBERT, Reallexikon der Vorgeschichte. Berlin, 1924-29.
- Encyclopaedia Britannica, 11th ed. Cambridge, 1911.
- HASTINGS, Encyclopaedia of Religion and Ethics. 1908, etc.
- HOOPS. Reallexikon der germanischen Alterthumskunde. Strasburg, 1911-1919.
- PAULY AND WISSOWA. Real-Encyclopadie der klassischen Alterthumswissenschaft. Stuttgart, 1904, etc.
- SMITH AND WACE. Dictionary of Christian Biography. London, 1877-87.

II. PARTE PRIMERA. LOS CIMIENTOS.

- ALBERTINI, E. L'Empire romain (to A. D. 450) (Vol. IV. of series Peuples et Civilisations). Paris, 1929.
- ALLARD, P. Julien l'Apostat, 3 vols. Paris, 1900-03.
- BATTIFOL, P. Légende Naisante et le Catholicisme. 7th ed. Paris, 1909. (Eng. tr. Primitive Catholicism. London, 1911.)
- BATTIFOL, P. La Paix Constantinienne et le Catholicisme, 3rd ed. Paris, 1914.

- BATTIFOL, P. *Etudes d'Histoire et de Theologie positive*, 1st series, 7th ed. Paris, 1926.
- BAYNES, N. H. *Constantine the Great and the Christian Church* (From the Proceedings of the British Academy, Vol. XV. London, 1931.)
- BEAUDOUIN, E. *Les grandes domaines dans l'Empire romain* (in *Nouvelle Revue historique de droit français et étranger*). 1897-98.
- BLOCH, C. *L'Empire romain*. Paris, 1922.
- BOISSIER, G. *La fin du paganisme*, 2 vols. Paris, 1922.
- BREMOND, J. *Les Pères du desert*, 2 vols. Paris, 1927.
- BROGLIE, A. de. *L'Eglise et l'empire romain au IV siècle*, 6 Vols. Paris, 1856-66.
- BURCKHARDT, J. *Die Zeit Konstantins des Grossens* (first published 1852), 4th ed. Leipzig, 1924.
- BURY, J. B. *History of the later Roman Empire from the death of Theodosius I. to the death of Justinian*, 2 vols. London, 1923.
- BURY, J. B. *The Invasion of Europe by the Barbarians*. London 1928.
- CABROL, F. *Les Origines Liturgiques*. Paris, 1906.
- Cambridge Mediaeval History*, Vol. I., *The Christian Empire and the Foundation of the teutonic Kingdoms /c.300-530/*. Cambridge, 1911.
- CASPAR, E. *Geschichte des Papsttums*, Vol. I. *Römische Kirche und Imperium Romanum* (to A. D. 461). Tübingen, 1930.
- CAVALLERA, F. *Saint Jérôme, sa vie et son oeuvre*. Première partie. 2 vols. Louvain, 1922.
- CHADWICK, H. M. *The Heroic Age*. Cambridge, 1912.
- CHAPMAN, J. *Studies on the Early Papacy*. London, 1928.
- CHAPOT, V. *Le Monde romain (a survey by provinces)* Vol. XXII. of series *L'évolution de l'humanité*. Paris, 1927.
- COLLINGWOOD, R. G. *Roman Britain*. London, 1923.
- CRARFORD, O. G. S. *Air Service and Archaeology* (for archaeological evidence on Saxon and Celtic Settlement). London, 1924.
- CUMONT, F. *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, 2nd ed. Paris, 1909.
- DAWSON, C. *The Age of St. Augustine in A Monument to St. Augustine*. London, 1924.
- DILL, S. *Roman Society in the Last Century of the Western Empire*, 2nd ed. London, 1909.
- DUCHESNE, L. *Histoire ancienne de l'Eglise*, 3 vols. (to. A. D. 500). Paris, 1906-10. (eng. tr., 1909-24.)
- FAYE, E. de. *Gnostiques et gnosticisme, Etude critique du gnosticisme chrétien au II^e et au III^e siècles*, 2nd ed. Paris, 1925.
- GERCKE, A., and NORDEN, E. *Einleitung in die Altertumswissenschaft*, Vol. III. (historical and constitutional), 2nd ed. 1914.
- GLOVER, T. R. *Life and Letters in the Fourth Century*. Cambridge, 1901.
- HARNACK, A. von. *Die Mission und Ausbreitung des Christentum in den ersten 3 Jahrsjinderten*, 2 vols., 4th ed., 1924 (Eng. tr. of 1st ed. 2 vols., 1904-5).
- HARTMANN, L. M. *Der Untergang der Antiken Welt (284-753) in Hartmann's Weltgeschichte*, Vol. I., 3, 2nd ed. Gotha, 1925.

- HAVERFIELD, F., and MACDONALD, G. *The Roman Occupation of Britain*. Oxford, 1924.
- HOMO, L. *L'Empire Romain*. Paris, 1925.
- JONES, H. STUART. *The Roman Empire*, A. D. 476. London, 1908.
- JULLIAN, C. *Histoire de la Gaule*, 8 vols. Paris, 1910-26.
- KIDD, B. L. *A History of the Church to A. D. 461*, 3 vols. Oxford, 1922.
- LABRIOLLE, P. de. *Histoire de la littérature Latine Chrétienne*. Paris, 1920 (Eng. tr., 1924.)
- The Legacy of Rome. Essays* ed. by C. Bailey. Oxford, 1923.
- EL LEGADO DE ROMA. *EDICIONES PEGASO*. MADRID.
- MEYER, E. *Ursprung und Anfänge des Christentums*, 3 vols. Stuttgart, 1921-23.
- MOMMSEN, T. *The Provinces of the Roman Empire* (Eng. tr. of Vol. V. of *Römische Geschichte*), 2 vols. London, 1886.
- MONCEAUX, P. *Histoire littéraire de l'Afrique Chrétienne*, 7 vols., 1901-23.
- OTTO, W. *Kulturgeschichte des Altertums* (a survey of recent literature). Munich, 1925.
- PALLIS, S. A. *Mandaean Studies*. Eng. Tr. London, 1927.
- PARVAN, V. *Dacia. An Outline of the Early Civilisations of the Carpatho-Danubian Countries*. Cambridge, 1928.
- PRUDENTIUS. *Carmina*, ed. Bergmann. Vienna, 1926.
- PUECH, A. *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, 3 vols. Paris, 1928-30.
- RAMSAY, W. M. *The Church in the Roman Empire before A. D. 170*, 5th ed. London, 1897.
- RAMSAY, W. M. *The Letters to the Seven Churches of Asia*. London, 1904.
- RAMSAY, W. M. *The Cities of St. Paul* (includes an essay on "the Empire as the World's Hope"). London, 1907.
- RAND, E. K. *Founders of the Middle Ages*. Harvard, 1928.
- ROSTOVITZEFF, M. *A History of the Ancient World*, Vol. II., Rome. Oxford, 1926.
- ROSTOVITZEFF, M. *Social and Economic History of the Roman Empire*. Oxford, 1926.
- ROSTOVITZEFF, M. *Studien zur Geschichte des römischen Kolonats*. Leipzig, 1910.
- ROSTOVITZEFF, M. *Foundations of Social and Economic Life in Egypt in Hellenistic Times* (in *Journal of Egyptian Archaeology* VI), 1920.
- ROSTOVITZEFF, M. *Irinians and Greeks in South Russia*. Oxford, 1922.
- SCHÜTTE, G. *Our Forefathers: The Gothonic Nations*, Vol. I. Cambridge, 1929.
- SEECK, O. *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, 6 vols., 3rd ed. Berlin, 1910-21.
- STEIN, E. *Geschichte des spätromischen Reiches*, Vol. I. Vienna, 1928.
- SWETE, H. B. (ed), *Essays on the Early History of the Church and the Ministry*. (containing an essay by C. H. TURNER on the original conception of Apostolic Succession).

- TILLEMONT, S. Lenain de. Histoire des empereurs qui ont regné pendant les six premiers siècles de l'Eglise. 6 Vol. Paris. 1692. Paris 1692-1738.
- TILLEMONT, S. Lenain de. Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles, 16 vols., 2nd ed. Paris. 1701-12.
- VILLER, M. La spiritualité des premiers siècles chrétiens. Paris, 1930.
- VOGELSTEIN, M. Kaiseridee-Romidee und das Verhältnis von Staat und Kirche seit Constantin. Breslau, 1930.
- WENDLAND, P. Die Hellenistisch-romische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Tübingen, 1912.
- ZACHRISSON, R. E. Romans, Kelts and Saxons in Ancient Britain (A. D. 400-600) Uppsala, 1927.
- ZEILLER, J. L'Empire romain et l'Eglise (Vol. V., Pt. II. of Series Histoire du Monde ed. CAVAIGNAC). Paris, 1928.

III. SEGUNDA PARTE. LOS MODELOS ORIENTALES

- BATIFFOL, P. Le Siège apostolique, 359-451, 2nd ed. Paris, 1924.
- BAUMSTARK, A. Die christlichen Literaturen des Ostens (Aramaic, Coptic, Arabic, Abyssinian, Armenian and Georgian) (in Sammlung Goschen), 2 vols. Leipzig, 1911.
- BAYNES, N. H. The Byzantine Empire (in Home University Library). London, 1925.
- BELL, H. I. The Byzantine Servile State in Egypt (in Journal of Egyptian Archaeology, IV.), 1917.
- BELL, R. The Origin of Islam in its Christian Environment. London, 1926.
- BREHIER, L. La querelle des images. Paris, 1904.
- BROCKELMANN, C. Geschichte der arabischen Litteratur, 2 vols. Weimar, 1898-1902.
- BROWNE, E. G. A Literary History of Persia, Vols. I. and II. London, 1902-6.
- BUDGE, E. A. T. WALLIS. The Paradise of the Holy Fathers: history of the anchorites of the deserts of Egypt, 250-400 (trans. from Syriac), 2 vols. London, 1907.
- BURKITT, F. C. Early Eastern Christianity. London, 1904.
- BURDITT, F. C. The Religion of the Manichees. Cambridge, 1925.
- BURY, J. B. A History of the Later Roman Empire from Arcadius to Irene (A. D. 395-800), 2 vols. London, 1889. (See also above, Pt. II.)
- BURY, J. B. A History of the Eastern Roman Empire from the fall of Irene to the Accession of Basil I. (A. D. 802-867). London, 1912.
- BURY, J. B. The Constitution of the Later Roman Empire. Cambridge, 1910.
- BURY, J. B. The Imperial Administrative System in the Ninth Century. London, 1911.
- BUSSELL, F. W. The Roman Empire: Essays on the Constitutional History, A. D. 81-1081, 2 vols. London, 1910.

- BUTLER, C. The Lausiac History of Palladius (Texts and Studies), 2 vols. Cambridge, 1898-1904. (There is an English translation by W. K. Lowther Clarke. London, 1918.)
- CAETANI, L. Annali dell'Islam, 10 vols. IV. The Eastern Roman Empire (717-1453). Cambridge, 1923. (For the earlier period see Vol. II., 1913.)
- Cambridge Mediaeval History, Vol. IV. the Eastern Roman Empire 717-1453). Cambridge 1923. (For the earlier period see Vol. II., 1923.)
- CARRA DE VAUX, B. Avicenne. Paris, 1900.
- CARRA DE VAUX, B. Les Penseurs de l'Islam, 5 vols. Paris, 1921-26.
- CHRIST, W. von. Geschichte der griechischen Litteratur, Vol. II., Pt. II. (A. D. 100-530), 6th ed. by W. Schmidt and O. Stahl. München, 1924.
- CONYBEARE, F. C. The Key of Truth: A Manual of the Paulician Church of Armenia. Oxford, 1898.
- CZAPLICKA, M. A. The Turks of Central Asia (Bibliographies). Oxford, 1918.
- DALTON, O. M. Byzantine Art and Archaeology. London, 1911.
- DALTON, O. M. East Christian Art. Oxford, 1925.
- DALTON, O. M. A Guide to the Early Christian and Byzantine Antiquities in the British Museum, 2nd ed., 2 vols. Paris, 1925-6.
- DIEHL, C. Manuel d'art byzantin, 2nd ed., 2 vols. Paris, 1925-6.
- DIEHL, C. Justinien et la civilisation byzantine au VI^e siècle. Paris, 1901.
- DIEHL, C. L'Afrique byzantine (533-709). Paris, 1896.
- DIEHL, C. Byzance, grandeur et décadence. Paris, 1919.
- DIEHL, C. History of the Byzantine Empire. Princeton, 1925.
- DIETERICI, F. H. Die Philosophie der Araber im 10 Jahrhundert, 8 parts. Leipzig, 1858-79.
- DIONYSIUS THE AREOPAGITE. PSEUDO-, The Divine Names, and the Mystical Theology. Tr. C. E. Rolt. 1920.
- DUCHESNE, L. L'Eglise au 6^e siècle. Paris, 1925.
- DUCHESNE, L. Eglises séparées, 2nd ed. Paris, 1905.
- DUVAL, R. La Littérature syriaque (Anciennes Littératures chrétiennes II.) 3rd ed. Paris, 1906.
- EPHREM THE SYRYAN, SAINT, Select Works. Tr. by J. B. Morris. Oxford, 1847.
- FORTESCUE, A. The Orthodox Eastern Church, 3rd ed. London, 1911.
- FORTESCUE, A. The Lesser Eastern Churches. London, 1913.
- GARDNER, A. Theodore of Studium. London, 1905.
- GELZER, H. Ausgewählte Kleine Schriften. Leipzig, 1907.
- GELZER, H. Byzantinische Kultugeschichte. Tübingen, 1909.
- GIBB, H. A. R. Arabic Literature: an Introduction. London, 1926.
- GLÜCK, H. Die Christliche Kunst des Ostens. Berlin, 1923.
- GLÜCK, H. and Diez, E. Die Kunst des Islams (Vol. V. of Propyläen-Kunstgeschichte). Berlin, 1925.
- GOEJE, H. de. Art. Caliphate in Encyclopaedia Britannica, 11th ed. Vol. V. 1911.
- GOLDZIHERR, I. Vorlesungen über den Islam. Heidelberg, 1910.
- GRIMME, H. Mohammed. Munich, 1904.
- HERGENROTHER, J. A. G. Photius, Patriarch von Konstantinopel, 3 vols. Ratisbon, 1867-69.

- HOLMES, W. G. *The Age of Justinian and Theodora*, 2 vols. London, 1905-07.
- HOUTSMA, T., BASSET, R. y ARNOLD, T. W. *Encyclopaedia of Islam*. Vols. I. and II. (to K). Leyden, 1913-27.
- HUART, C. *Histoire des Arabes*, 2 vols. París, 1912-13.
- KLUCHEVSKY, V. O. *A History of Russia*. Trans. C. J. Hogarth. Vol. I. London, 1911.
- KRUMBACHER, K. *Geschichte der byzantinischen Literatur* (527-1453). 2nd ed. Munich, 1897.
- LABOURT, J. *Le Christianisme dans l'empire perse*. París, 1904.
- LAMMENS, H. *Islam: Beliefs and Institutions*. Trans. E. Denison Ross. London, 1929.
- LAMMENS, H. *La Syrie Précis historique*, 2 vols. Beyrouth, 1921.
- LANE-POOLE, S. *A History of Egypt in the Middle Ages*. London, 1901.
- LEBON, J. *Le monophysisme Sévérien*. Louvain, 1909.
- The Legacy of Islam. Essays ed. by A. GUILLAUME. Oxford, 1931. (Hay edición española por Ediciones Pegaso.)
- LE STRANGE, G. *The Lands of the Eastern Caliphate*. Cambridge, 1905.
- MACDONALD, D. B. *Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory*. London, 1915.
- MACDONALD, D. B. *The Religious Attitude and Life in Islam*. Chicago, 1909.
- MASPERO, J. *L'organisation militaire de l'Egypte byzantine*. París, 1912.
- MASPERO, J. *Histoire des patriarches d'Alexandrie*, 518-616. Ed. Fortescue and Wiet. París, 1924.
- MASSIGNON, L. *La passion d'al Hosayn ibn Mansour al Hallaj, martyr mystique d'Islam, exécuté á Bagdad le 26 mars 922*. 2 vols. París, 1922.
- NEUMANN, C. *Die Weltstellung des byzantinischen Reiches vor den Kreuzzügen*. Leipzig, 1894.
- NICHOLSON, R. A. *A Literary History of the Arabs*. London, 1907.
- NILLES, N. *Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis*, 2nd ed., 2 vols. Innsbruck, 1896-7.
- O'LEARY, de L. *Arabic Thouand its Place in History*. London, 1922.
- PALENCIA, A. G. *Historia de la Literatura Árábigo-española*. Barcelona, 1928.
- PARGOIRE, J. *L'Eglise byzantine de 527 á 847*. París, 1905.
- RAMSAY, W. M. *Luke the Physucuan* (Ch. IV. on the Eastern Church). London, 1908.
- RIVOIRA, G. T. *Roman Architecture under the Empire*. Oxford, 1925.
- RIVOIRA, G. T. *Moslem Architecture: its Origins and Development*. Oxford, 1919.
- RIVOIRA, G. T. *Lombardic Architecture: its Origin, Development, and Derivatives*, 2 vols. London, 1910.
- RUNCIMAN, S. *A History of the First Bulgarian Empire*. London, 1930.
- SCHLUMBERGER, G. L. *Un empereur byzantin au X^e siècle: Nicéphore Phocas*. París, 1890.

- SCHLUMBERGER, G. L. *L'épopée byzantine (from 969-1057)*, 3 vols. París, 1896-1905.
- SMITH, M. *Studies in the Mysticism of the Near and Middle East*. 1931.
- STEPHEN BAR SUDAILI. *The Book of the Holy Hierotheus*. Ed. and tr. E. V. Marsh. London, 1928.
- STRZYGOWSKI, J. *Orient oder Rom*. Leipzig, 1901.
- STRZYGOWSKI, J. *Altai-Iran und Volkerwanderung*.
- STRZYGOWSKI, J. *Die Bildende Kunst des Ostens*. Leipzig, 1916.
- STRZYGOWSKI, J. *Origin of Christian Church Art*. Eng. trans. Oxford, 1923.
- Syriac Documents. Tr. by B. P. Pratten in *Ante-Nicene Library*, Vol. XX Edinburgh, 1871.
- VAN BERCHEM, M. *Amida*. Heidelberg, 1910.
- VASILIEV, A. A. *History of the Byzantine Empire*. Eng. trans., 2 vols. Madisoh, 1929.
- WULFF, O. *Altchristliche und byzantinische Kunst*. Berlín, 1914.
- ZACHARIAS THE RHETORICIAN. *Chromicle*. Trans. by F. J. Hamilton and E. W. Brooks. London, 1899.

IV. TERCERA PARTE. LA FORMACIÓN DE LA CRISTIANDAD OCCIDENTAL.

- ABERG, N. F. *The Anglo Saxons in England during the early centuries after the Invasion*. Uppsala, 1926.
- ACHRAMM, P. E. *Kaiser, Basileus und Papst in der Zeit der Ottonen* (in *Historische Zeitschrift*, Vol. CXXIX.). 1924. (I have not been able to see the important recent work by this author entitled: *Kaiser, Rom und Renovatio, Studien und texte zur Geschichte des romischen Erneuerungsgedanke vom Ende des Karolingischen Reiches bis zum Investiturstreit*. Leipzig, 1929.)
- ADAMNAN. *Vita S Columbae*. Ed. and tr. by J. T. Fowler. Oxford, 1894.
- ANDERSON, J. *Scotland in Early Christian Times*. Edinburgh, 1881.
- ARNE, T. *La Suède et L'Orient*. 1914.
- BATTIFOL, P. *Saint Grégoire le Grand*. París, 1928.
- BEDE. *Ecclesiastical History of the English People*. Tr. A. M. Sellar. London, 1907.
- BERLIERE, U. *L'ascèse benedictine des origines á la fin du XI siècle*. París, 1921.
- BETT, H. *Johannes Scotus Erigena*. Cambridge, 1925.
- BONOFACE, SAINT. *Works*. Ed. J. A. Giles. 2 vols. London, 1884.
- BONIFACE, SAINT. *English Letters*. Trans. E. Kylie. London, 1911.
- BRONSTED, J. *Early English Ormament*. Eng. tr. London, 1924.
- BROWN, G. *Baldwin. The Arts in Early England*, 5 vols. London, 1903-21. (New ed. of Vols. I. and II., 1925.)
- BÜHLER, J. *Das erste Reich der Deutschen*. Leipzig, n.d.

- BURY, J. B. *The Life of St. Patrick and His Place in History*. London, 1905.
- BUTLER, C. *Benedictine Monachism*, 2nd ed. London, 1924.
- BRYCE, J. *The Holy Roman Empire*. New ed. London, 1906.
- Cambridge Mediaeval History. Vol. II., *The Foundation of the Western Empire*. Vol. III., *Germany and the Western Empire*. Cambridge, 1913 and 1922.
- CARLYLE, R. W. and A. J. *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, 5 vols. London, 1903-1928.
- CHAMBERS, R. W. *England before the Norman Conquest*. London, 1926.
- CHAPMAN, J. R. W. *Beowulf*. Cambridge, 1921.
- CHAPMAN, J. *St. Benedict and the Sixth Century*. London, 1929.
- CLARK, J. M. *The Abbey of St. Gall*. Cambridge, 1926.
- COLLINGWOOD, W. G. *Norhumbrien Crosses of the Pre-Norman Age*. London, 1927.
- COLLINGWOOD, W. G. *Scandinavian Britain*. London, 1908.
- COLLINGWOOD, W. G. *Christian Vikings in Antiquity*, Vol. I., 172-80. 1927.
- DEMPF, A. *Sacrum Imperium*. Munich, 1929.
- DILL, S. *Roman Society in Gaul in the Merovingian Age*. London, 1926.
- DOPSCH, A. *Die Wirtschaftsentwicklung der Carolingerzeit, vornehmlich in Deutschland*, 2 vols. 2nd ed. Weimar, 1921-22.
- DUCHESNE, L. *Les premiers temps de l'Etat pontifical*, 3rd ed. Paris, 1914.
- DUCHESNE, L. *Christian Worship: its Origin and Evolution. A Study of the Latin Liturgy up to the time of Charlemagne*. Eng. tr., 5th ed. London, 1919.
- DUDDEN, F. H. *Gregory the Great, his place in History and Thought*, 2 vols. London, 1905.
- ESPOSITO, M. *The Knowledge of Greek in Mediaeval Ireland (in Studies, vol. I. 1912)*.
- GASKOIN, C. J. B. *Alcuin, his Life and his Work*. Cambridge, 1904.
- GAY, J. *L'Italie méridionale et l'empire byzantin. (887-1071)*. Paris, 1904.
- GOLDSCHMIDT, A. *German Illumination. (Carolingian and Ottonian Periods)*, 2 vols. Florence, 1928.
- GORDON, R. K. *Anglo Saxon Poetry (translations)*. (Everyman's Library.) London, n.d.
- GOUGAUD, L. *Les chrétientés celtiques*, 2nd ed. Paris, 1911. (Christianity in Celtic Lands. London, 1932.)
- GREGORY OF TOURS. *History of the Franks*. Eng. tr., 2 vols. Oxford, 1927.
- GRISAR, H. *Rome and the Popes in the Middle Ages*. Engl. tr. (to c. 590), 3 vols. London, 1911-12.
- HAMPE, K. *Kaiser Otto III und Rom (in Historische Zeitschrift, vol. 140)*. 1929.
- HAUCK, A. *Kirchengeschichte Deutschlands*, Vols. I.-III. (-1122), 4th ed. Leipzig, 1904-20.
- HAUCK, A. *Der Gedanke der Papstlichen Weltherrschaft bis aus Bonifaz VIII (Festschrift)*. Leipzig, 1904.
- HAVET, J. *Lettres de Gerbert*. Paris, 1889.

- HELLEMANN, S. *Das Mittelalter bis zum Ausgange der Kreuzzüge (in Hartmann's Weltgeschichte, Vol. II, Pt. IV.)*, 2nd ed. Gotha, 1924.
- HUNT, W. *The English Church from the Foundation to the Norman Conquest*. London, 1899.
- JOYCE, P. W. *A Social History of Ancient Ireland*, 2 vols. London, 1903.
- KAMPERS, F. *Karl der Grosse*. Munich, 1910.
- KENDRICK, T. D. *A History of the Vikings*. London, 1930.
- KENNEY, J. F. *The Sources for the Early History of Ireland*, Vol. I. Ecclesiastical. New York, 1929.
- KER, W. P. *The Dark Ages (Periods of European Literature)*. London, 1904.
- KER, W. P. *Epic and Romance*. London, 1908.
- KER, W. P. *Collected Essays*, 2 vols. London, 1925.
- KLEINCLAUSZ, A. *L'empire carolingien: ses origines et ses transformations*. Paris, 1902.
- KURTH, G. *Saint Boniface*. Paris, 1902.
- LAISTNER, M. L. W. *Thought and Letters in Western Europe, A. D. 500-900*. London, 1931.
- LEEDS, E. THURLOW. *The Archaeology of the Anglo Saxon Settlements*. Oxford, 1913.
- The Legacy of the Middle Ages. Essays ed. by C. G. Crump and E. F. Jacob. (Includes essay on Handwriting, by E. A. Loew.)* Oxford, 1926. (Hay edición castellana de Ediciones Pegaso.)
- LEVISON, W. *Konstantinische Schenkung und Sylvester-Legend in Miscellanea Ehrle, Vol. II. Rome, 1924.*
- LEVISON, W. *Die Iren und die Fraankische kirche (in Historische Zeitschrift, Vol. VII)*. 1912.
- LINGARD, J. *History and Antiquities of the Anglo-Saxon Church*, 3rd ed., 2 vols. London, 1845.
- LIUDPRAND OF CREMONA. *Works*. Trans. by F. A. Wright. London 1930.
- LLOYD, J. E. *History of Wales*, 2 vols. London, 1911.
- LOEW, E. A. *The Beneventan Script: a History of the South Italian Miniscule*. Oxford, 1914.
- LOWIS, D. W. *The History of the Church in France, 950-1000*. 1926.
- MACALISTER, R. A. S. *The Archaeology of Ireland*. London, 1928.
- MACNEILL, E. *Phases of Irish History*. 1919.
- MACNEILL, E. *Celtic Ireland*. Dublin, 1923.
- MACNEILL, E. *Beginnings of Latin Culture in Ireland (in Studies, Vol. XX. March and September, 1931)*.
- MAITLAND, F. W. *Domesday Book and Beyond*. Cambridge, 1897.
- MAITLAND, F. W. *Collected Papers*, 3 vols. Cambridge, 1911.
- MAITLAND, S. R. *The Dark Ages: Religion and Literature from the Ninth to the Twelfth Centuries*. London, 1844.
- MANITIUS, M. *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Vols. I. and II. Munich, 1911-23.
- MANITIUS, M. *Geschichte der christlichen lateinischen Poesie (to 750)*. Stuttgart, 1891.
- MANN, H. K. *Lives of the Popes in the Early Middle Ages*, vols. I.-V., 6 vols. London, 1902-10.
- MAWER, A. *The Vikings (in Cambridge Manuals)*. Cambridge, 1912.

- MEITZEN, A. Siedelung-und Agrarwesen der Westgermanen und Ostgermanen, der Kelten, Römer, Finnen und Slawen, 3 vols. and Atlas. Berlin, 1895.
- MEYER, K. Selections from Ancient Irish Poetry. London, 1911.
- MEYER, K. Über der älteren irische Dichtung (in the Abhandlungen of the R. Prussian Academy, 2 parts, 1913. Berlin, 1913.
- MULLINGER, J. B. The Schools of Charles the Great. London, 1877.
- MURPHY, G. Scotti Peregrini: the Irish on the Continent in the Time of Charles the Bald (in Studies, Vol. XVII., pp. 39-50 and 229-44), 1928.
- NIEDERLE, L. Manuel de l'antiquité slave, Vol. I. l'Histoire. Paris, 1923.
- NOVATI, F. L'influsso del pensiero latino sopra la civiltà italiana del medio evo, 2nd ed. Milán, 1899.
- OLRIK, A. Viking Civilisation. Ed. H. Ellekilde. Eng. tr. London, 1930.
- OMAN, C. England before the Norman Conquest. London, 1910.
- PERELS, E. Papst Nicholas I. und Anastasius Bibliothecarius. Berlin, 1920.
- PHILPOTTS, B. S. Edda and Saga (in Home University Library). London, 1931.
- PLUMMER, C. The Life and Times of Alfred the Great. Oxford, 1902.
- POLLOCK, F., and MAITLAND, F. W. The History of English Law before Edward I. 2 Vols., 2nd ed. Cambridge, 1898.
- POOLE, R. L. Illustrations of the History of Mediaeval Thought and Learning, 2nd ed., London, 1920.
- PREVITE-ORTON, C. W. Outlines of Mediaeval History, 2nd ed. Cambridge, 1921.
- ROGER, M. L'Enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin. Paris, 1902.
- RYAN, J. Irish Monasticism: Origins and Early Development. Dublin, 1931.
- SALIN, B. Die Altgermanische Thierornamentik. Stockholm, 1904.
- SCHAUBE, A. Handelsgeschichte der romanischen Volker des Mittelmeergebiets bis zum Ende der Kreuzzüge. Munich, 1906.
- SCHNEIDER, F. Rom und Romgedanke im Mittelalter. Munich, 1926.
- SCHNÜRER, G. Die Bekehrung der Deutschen. Bonifatius. Munich, 1909.
- SEE, H. Les classes rurales et la régime domaniale en France au moyen-âge. Paris, 1901.
- SEEBOHM, F. The English Village Community. London, 1898.
- SEEBOHM, F. The Tribal System in Wales. London, 1895.
- SEEBOHM, F. Tribal Custom in Anglo-Saxon Law. London, 1902.
- SHELDON, G. The Transition from Roman Britain to Christian England (A. D. 368-664). London, 1932.
- SJETELIG, H. Præhistoire de Norvège (to eleventh century A. D.). Oslo, 1926.
- SMITH, R. A. Guide to Anglo-Saxon Antiquities in the British Museum. Oxford, 1923.
- SNORRE STURLASON. Heimskringla. Eng. tr. by Morris and Magnusson (4 vols.) and by S. Laing (2 vols. in Everyman's Library).
- SPEARING, E. The Patrimony of the Roman Church in the Time of Gregory the Great. Cambridge, 1918.
- STENTON, F. M. The Danes in England. Oxford, 1928.

- STUBBS, W. Constitutional History of England, Vol. I. Oxford, 1873.
- TALLGREN, A. M. and WIRLUND, K. B. Article Finno-Ugrier in Ebert's Lexikon der Vorgeschichte, Vol. III., 1925.
- THIBAUT, J. B. L'ancienne liturgie Gallicane, son origine et sa formation en Provence au 5^e et 6^e siècles. Paris, 1930.
- VANCANDARD, E. Etudes de Critique et d'histoire religieuse, 3 vols. Paris, 1909-12.
- VIGFUSSON, G., and YORKE-POWELL, F. Corpus Poeticum Boreale. 2 vols. Oxford, 1883.
- VIGFUSSON, G., and YORKE-POWELL, F. Origines Islandicae. 2 vols. Oxford, 1905.
- VINOGRADOFF, P. Roman Law in Mediaeval Europe, 2nd ed. Oxford, 1929.
- VINOGRADOFF, P. The Growth of the Manor, 3rd ed. London, 1920.
- VINOGRADOFF, P. English Society in the Eleventh Century. Oxford, 1908.
- VINOGRADOFF, P. Outlines of Historical Jurisprudence, Vol. I. (Tribal law). London, 1920.
- VADDELL, H. The Wandering Scholars. London, 1927.
- WULF, M. de. Histoire de la philosophie médiévale, 5th ed., 2 vols. Louvain, 1925. (Eng. tr., London, 1926.)

EDICIONES "PEGASO"

Colección CIENCIAS DEL ESPIRITU

EL CONOCIMIENTO DE DIOS,

por el Padre Gratry,
Profesor de la Sorbona.

"Admiración y respeto nos infunden las cumbres del pasado, gratitud infinita debemos al P. Gratry, que nos la ha demostrado en plena claridad y en el punto que más hondamente nos importa." *Es-
corial*, septiembre 1941."

Un volumen, 20 pesetas.

LOGICA,

por Stanley Jevons.

Obra clásica, de capital importancia y una de las exposiciones más inteligentes, lúcidas y sencillamente expuestas del cuerpo de problemas de la especialidad, que ha tenido y tiene un éxito inmenso en todo el mundo y de la que se han agotado veintiocho ediciones en inglés; traducida a casi todos los idiomas e imitada y copiada innumerables veces, sin más éxito que el de aumentar el prestigio y la demanda del modelo. Y esta valía sin par viene acrecentada por la escasez de tratados que de esta doctrina hay en nuestra bibliografía

Un volumen, 20 pesetas.

DE CORCEGA A SANTA ELENA. NAPOLEON.

Una selección acertada y llena de vida de documentos de Napoleón; cartas personales y políticas, cartas de amor, de intriga, de dirección del Imperio, proclamas a las tropas —la mejor oratoria militar que ha existido—, boletines del Gran Ejército, documentos políticos y diplomáticos, notas sobre las cuestiones todas de la sociedad francesa, que van siguiendo la vida del héroe desde su juventud mezquina y ambiciosa en la isla natal hasta su muerte en Santa Elena.

"...Estos escritos y discursos que deberían conocerse antes de saber la historia de su vida..." *Haz*, 20-I-42.

Un volumen, 16 pesetas.

Ediciones "Pegaso"

841

EL PROGRESO EN LA HISTORIA UNIVERSAL, por Turgot.

La relación estrecha en la Historia Universal y el progreso es un concepto que procede en rigor del siglo XVII y nacido en una situación intelectual poco conocida, para comprender la cual es necesario remontarse a su origen, a las obras de Turgot. Y aunque posteriormente se tiene una sensación imprecisa de su insuficiencia, no se sabe hasta qué punto es errónea y hasta dónde debe ser conservada.—En esta obra que ofrecemos a nuestros lectores se encuentran los supuestos intelectuales del gran ministro de Luis XVI, en virtud de los cuales, y casi en vísperas de la Revolución, concibe la realidad histórica como una marcha hacia adelante, que se llama progreso.

"...La importancia indudable de este volumen no necesita ponderación y sitúa a esta Colección de "Ciencias del Espíritu" como una de las más interesantes de cuantas se publican actualmente."

Haz, 27-I-42.

Un volumen, 14 pesetas.

LA CRISIS DE LA CONCIENCIA EUROPEA,

por Paúl Hazard,
Profesor del Colegio de Francia.

El ilustre Profesor del Instituto de Francia ha hecho un estudio magistral, uno de los libros de mayor profundidad científica que se han publicado en los últimos años.—Durante el período 1680 a 1715, al parecer tan corto, se produce en el mundo una evolución sensacional de las ideas; la mayoría de las gentes pensaban un día como Bossuet; pocos años más tarde seguían a Voltaire. Al intentar explicar cómo ha sucedido esto, Hazard se adentra con paso firme en el problema y nos muestra bajo la sombra perdurable de Descartes las luces magníficas de Malebranche, de Fontanelle, de Locke, Leibniz, Fenelón, Bayle y Spinoza, por no citar sino las figuras más destacadas.

"...Este libro de Paúl Hazard es preciso, luminoso, hábil en el manejo y exposición de los conceptos, escrito de manera que la erudición se hace perdonar ante la gracia con que se desenvuelve la idea general..." *Guillermo Díaz-Plaja*.

"...El libro de Hazard es sencillamente espléndido, y es posible afirmar que llegará a convertirse en obra clásica, de lectura imprescindible para quienes deseen percatarse de qué han sido los siglos modernos de la historia europea." *J. A. Maravall, Revista de Estudios Políticos*. Madrid, abril, 1942.

Un volumen, 25 pesetas.

ETICA DE LA ANTIGÜEDAD,

por Ernest Howald,
Profesor de Filosofía de la Universidad de Zurich.
(En breve.)

LA FILOSOFIA DE LA EDAD MEDIA,

por **Gilson**.

(En breve.)

Colección **HISTORIA**

LA CIVILIZACION BIZANTINA.

por **Steven Runciman**.

Profesor del "Trinity College" de la Universidad de Cambridge.

El autor, uno de los historiadores más destacados de la escuela inglesa, que tantas figuras notables ha producido en el estudio de las grandes civilizaciones antiguas, da una idea muy clara y amena de la civilización grecorromana orientalizada, que representa la última fase del Imperio romano con capital en Constantinopla.

"...Un libro de una idea compleja y apretada sencillez... Formador e informador. Satisface al lector culto, le da noticias y le orienta... Esa apetencia histórica del momento actual se ve perfectamente servida por libros como éste, en los que una garantía fundamental sirve para que aceptemos y asimilemos una exposición concisa, exacta y amena." **N. González Ruiz**.—Ya, 2-9-1942.

HISTORIA DE GRECIA.

por **Ulrich Wilcken**.

"Carecía el público español de un libro de conjunto sobre Grecia. La obra de Ulrich Wilcken, **Historia de Grecia**, viene a llenar este vacío. La traducción —muy pulcra— del Profesor Fernández Ramírez, ha sido hecha sobre la edición alemana de 1939.—Se trata, pues, de un trabajo que, en lo fundamental, puede considerarse puesto al día. El Profesor Wilcken ha podido elaborar con exquisita ponderación un hermoso libro de conjunto sobre la **Historia de Grecia**, después de largos años de labor monográfica esparcida en libros y revistas." **Prof. S. Montero Díaz**, **Catedrático de la Universidad Central**.

Un volumen con grabados, 30 pesetas.

SIETE ESTADISTAS ROMANOS.

por **Sir Charles Oman**.

Profesor de Historia Moderna de la Universidad de Oxford.

Si existe un libro rigurosamente histórico en sus fundamentos, pero redactado y orientado para deleitar a una gran masa de lectores cultos de todos los países y de todas las lenguas, es éste del decano de la Universidad de Oxford desde el año 1905 y miembro

correspondiente de nuestra Real Academia de la Historia.—Dedica exclusivamente su relato a las Gracos, Sila, Craso, Catón, Pompeyo y César, narrando su vida, su evolución como estadistas, sus luchas, sus pasiones y su fin violento. con este estilo a la vez claro, llano y pintoresco que nos recuerda los estudios de nuestra niñez cuando las arideces de la historia nos eran suavizadas con el señuelo de las descripciones de la vestimenta de los reyes, del color del caballo que montaban, de los nombres de las concubinas, de la penitencia o el voto contraído antes de las batallas decisivas y la anécdota personal, pintoresca y oportuna.—En resumen: un libro tan difícil de describir como fácil y agradable de leer.

"Narración plena de dramatismo de uno de los más decisivos periodos que haya vivido jamás la humanidad... El libro es excepcional, y es cosa de congratularse que la EDITORIAL PEGASO, que ya nos ha proporcionado regalos como **El conocimiento de Dios**, del Padre Gratty, y **La crisis de la conciencia europea**, de **Paúl Hazard**, haya añadido a su colección éste." **José María García Escudero**, en **Revista de Estudios Políticos**, año IV, número 16.

"Una de las obras más interesantes que existen sobre la política romana..., de las que se leen con el mayor placer entre todas las que se refieren a este pueblo ilustre... A las personas amantes de la verdadera historia no dudamos en recomendarles sinceramente este libro. No se parece en nada a las modernas biografías, que adoban la realidad con su fantasía." **Unidad**, de San Sebastián, 15-11-1944.

"En esta obra admirable del Profesor de la Universidad de Oxford, que narra sus existencias, sus luchas, sus pasiones y su emplatamiento en la órbita política o del Estado, con un estilo sencillo, suelto y natural, sin empaque ni engolamiento erudito, con la gracia de las mejores narraciones históricas, donde el rigor documental 'va por dentro' y en lo externo se conserva la naturalidad del relato, sin esfuerzo aparente para hacer amena y avasalladora la lectura." **Emisora Radio Madrid**, 20-10-1944.

"...**Siete estadistas romanos** es un libro particularmente interesante, rigurosamente histórico, que deleitará y ampliará los conocimientos de una buena parte de lectores cultos, aficionados a esta clase de estudios." **Estrella del Mar**, 2-10-1944.

Un volumen, 30 pesetas.

HISTORIA DEL LIBERALISMO EUROPEO.

Profesor **Guido de Ruggiero**,

Catedrático y Ministro italiano.

La autorizada pluma del Profesor italiano, discípulo predilecto del Profesor Benedetto Croce, en esta obra suya clásica, ha trazado un panorama magistral de la Historia de uno de los movimientos que mayor importancia han tenido en el desarrollo de la cultura.—Obra de la que en Italia se han hecho multitud de ediciones.—Ha sido reconocida como la mejor en su género, en todos los países civilizados. Existe edición en inglés, alemán, sueco, etc.—La edición española ha sido realizada con el mayor cuidado y esculpido.

Un volumen, 50 pesetas.

HISTORIA SOCIAL E INDUSTRIAL DE INGLATERRA,

por **F. W. Tickner.**

Probablemente es ésta una de las obras breves de mayor interés y actualidad publicadas en lengua inglesa.—La traducción española, cuidadosamente editada, lleva una serie de excelentes fotografías, dibujos y esquemas que avaloran la edición.

Un volumen encuadernado en tela, 65 pesetas.

HISTORIA GENERAL DE LA CULTURA.

por **Manuel Ballesteros Gaibrois,**
Catedrático.

Una obra que puede servir de modelo a las publicadas de este género por su concreción expositiva, acierto en la elección de materiales y valiosa exposición de conjunto, en la que ni sobra ni falta nada para que el lector adquiera una visión panorámica excelente en el desarrollo de la cultura europea.

Un volumen con grabados, 80 pesetas.

LOS ORIGENES DE EUROPA, por **Christopher Dawson.**

"Realmente admirable... La época tenebrosa medieval pierde su tenebrosidad y adquiere forma y significado. Gracias a la erudición de Dawson y a su genio para ordenar los hechos, comenzamos a comprender lo que ocurrió en aquellos tiempos." **Aldous Huxley.**—En el "Spectator".

HISTORIA DE INGLATERRA, por **G. M. Trevelyan.**LA VIDA COTIDIANA DURANTE LA REVOLUCION FRANCESA, por **Jean Robiquet.**LA VIDA COTIDIANA EN ROMA, por **Jerome Carcopino.**HISTORIA DE LA NACION FRANCESA, por **Charles Seignobos.**ATENAS. HISTORIA DE UNA DEMOCRACIA, por **Roberto Cohen.**EL SENTIDO DE LA HISTORIA, por **Joseph Bernhard.**LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA, por **Erich Rothacker.**EL ORIGEN DE LOS JESUITAS, por **R. P. James Brodrick, S. J.**SAN FRANCISCO JAVIER, por **Margaret Yeo.**COMPENDIO DE LA HISTORIA DE EUROPA, por **E. W. Southgate.**EL ESPIRITU DE LA HISTORIA INGLESA, por **A. L. Rose.**Colección **LOS PERSONAJES DE HOY**

WISTON CHURCHILL,

por **Lewis Broad.**

La mejor biografía publicada en Inglaterra, de la que se vendieron en pocos días 60.000 ejemplares. El libro interesa a los lectores de todas clases:

A los políticos, porque los discursos electorales y parlamentarios son un modelo de habilidad y tacto o de virulencia e ironía.

A los aficionados a la Historia, porque es un libro de referencia de alto valor sobre Inglaterra y sus conflictos durante los últimos cuarenta años.

A los amantes de las novelas de aventuras, porque es un volumen de 600 páginas, lleno de episodios novelescos y apasionantes.

A los españoles en general, porque contiene luminosa información sobre hechos que, por haberse desarrollado en períodos críticos para España, nos pasaron inadvertidos o nos llegaron de modo fragmentario.

Un volumen, en tela, 60 pesetas. En rústica, 50 pesetas.

MISTER ROOSEVELT,

por **Compton Mackenzie.**

La biografía del gran estadista norteamericano, escrita por uno de los literatos más famosos de Inglaterra.—Relato emocionante y vigoroso de la vida privada y política del personaje que mayor influencia ha ejercido en la marcha actual de la guerra. Para la gran mayoría de los españoles la personalidad de Mr. Roosevelt es poco conocida, y si las vicisitudes de la guerra le han colocado hoy en el primer plano de nuestro panorama, puede decirse que hasta hace no mucho tiempo tan sólo sabíamos que era el Presidente de la República más joven y poderosa del mundo.

Pero transcurre el primer período presidencial, los votos de sus conciudadanos le otorgan reelecciones sucesivas y observamos que de un país alejado del campo de batalla y aislacionista hace primero una nación consciente de lo que la guerra significa para el porvenir de su mundo; lo transforma después en beligerante, que arroja al platillo de la balanza inmenso poder en hombres y material bélico, y, más tarde, pone a disposición de sus aliados los recursos de su gigantesco arsenal.

El político que consigue tan dinámica permanencia en el Poder, sin precedentes en la historia norteamericana, tiene por fuerza que ser un gobernante de mérito excepcional.

Pero ¿quién es el hombre? Si es cierto que proviene de una familia de abolengo, con poderosas relaciones sociales y bienestar económico, ¿cómo se explica que le combatan los grandes intereses financieros y comerciales de su país y se le opongan los grupos ultra conservadores? Y frente a estos poderosos sectores, hasta ahora casi omnipotentes, ¿cómo puede mantenerse sólidamente en la Presiden-

cía durante tantos años? ¿Es acaso un tráfuga o un oportunista inconsecuente? La aureola que rodea hoy su persona, ¿no será simplemente el reflejo cegador de la Casa Blanca?

El autor, al responder cumplida y satisfactoriamente a todas estas preguntas, nos hace ver que Franklin D. Roosevelt es un caso poco frecuente de personalidad vigorosa, voluntad férrea y consecuencia política, que combate sin descanso en favor de la libertad, la justicia y los derechos de las clases no privilegiadas contra la tradicional coacción de los intereses creados.

Y al estudiar con brillantez al hombre, al político y al gobernante, lleva a nuestro ánimo la convicción de que el Presidente norteamericano, que en estos momentos se encuentra en su cuarto período de mandato, además de haber contribuido de manera decisiva a la situación actual de la guerra y de constituir la máxima esperanza de muchos pueblos para la reorganización del mundo en la Paz, encarna una figura noble que ha conquistado ya un puesto señero en la historia de la Humanidad.

No es exagerado, pues, el paralelismo que Compton Mackenzie establece entre su personaje y Pericles, el gran gobernante demócrata de Atenas.

Un volumen, 25 pesetas.

A las que seguirán otras biografías de militares y políticos que en esta época han conquistado el más alto rango.

Colección LA CULTURA DEL SIGLO XX

Uno de los fenómenos más notables de la época actual es la imposibilidad en que se encuentra el lector culto de mantener un contacto sostenido con la evolución de las ciencias y de las artes, que le permita conocer la situación cultural de la época en que vivimos.

Las circunstancias inherentes al conflicto bélico mundial no permiten el acceso fácil a libros y revistas extranjeras, pero, además, las dificultades materiales de la vida nos impiden, cada día más, cultivar este delicioso y fructífero placer, que es la lectura reposada y la reflexión sobre lo leído. Y este aislamiento nos lleva a veces a creer que el progreso de las ciencias y de las artes se halla paralizado, cuando la afortunada realidad es que se desarrolla, si no con la intensidad de otras épocas, con un ritmo ininterrumpido y un resultado fructífero.

Para llenar esta laguna y ofrecer a los lectores semejante trabajo de información y de síntesis ha sido creada la Colección "La Cultura del siglo xx", que se constituye con una serie de volúmenes de extensión alrededor de las 300 páginas, impresión esmerada, presentación atractiva y precio asequible, en que una autoridad indiscutible de cada especialidad nos explica, en lenguaje sencillo y con carácter informativo y divulgador el estado en que se encuentra el tema abordado, la evolución que ha tenido lugar, los factores que lo motivaron, las personalidades más relevantes y su influencia, las consecuencias del progreso realizado, etc., sin olvidar el nexo de este desarrollo con la situación del siglo anterior.

LA LITERATURA ESPAÑOLA

NICOLAS GONZALEZ RUIZ, Crítico literario del diario "YA"

Capítulo I.—Estado de la Literatura Española a finales del siglo XIX.

Capítulo II.—Aparición de Benavente.

Capítulo III.—La novela de la disconformidad. Baroja.

Capítulo IV.—El pequeño filósofo "Azorín".

Capítulo V.—Valle Inclán.

Capítulo VI.—Unamuno.

Capítulo VII.—Ramiro de Maeztu.

Primera parte. En el umbral.

Capítulo I.—Pérez de Ayala.

Capítulo II.—Dos supervivientes del siglo XIX. Palacio Valdés y Blasco Ibáñez.

Capítulo III.—Ricardo León. Gabriel Miró.

Capítulo IV.—Humorismo y novela.

Capítulo V.—Dioses menores de la novela.

Capítulo VI.—El teatro. Los Quintero.

Capítulo VII.—El sainete madrileño. Arniches.

Capítulo VIII.—El teatro poético. Eduardo Marquina.

Capítulo IX.—Consecuencias.

Capítulo X.—Andanzas varias del teatro poético.

Capítulo XI.—Pedro Muñoz Seca.

Capítulo XII.—La poesía. Juan Ramón Jiménez. Antonio Machado. Manuel Machado.

Capítulo XIII.—Ensayismo filosófico. José Ortega Gasset.

Capítulo XIV.—La investigación histórico-literaria. Manuel Menéndez Pidal.

Segunda parte. En la corriente.

Capítulo I.—El teatro en crisis.

Capítulo II.—La novela. Características actuales.

Capítulo III.—Renovación de la poesía.

Capítulo IV.—Nueva literatura, nueva crítica.

Epílogo.

Un volumen, 25 pesetas.

LA CARNE COMO ALIMENTO

C. SANZ EGAÑA, Director del Matadero de Madrid

Capítulo Primero: Antecedentes útiles y curiosos.—I. Un poco de historia.—II. Carnes de recurso.—III. Prejuicios y refranes.

Capítulo II: Reses de carnicería.—I. Producción de carne en varios países.—II. Las minas de carne.—III. Carne de cosecha.

Capítulo III: La contratación de las reses de abasto.—I. Venta a ojo.—II. Venta al peso en vivo.—III. Venta al peso de la canal.

Capítulo IV: La carnización.—I. Matanza.—II. Preparación de la canal.

Capítulo V: Rendimiento de las reses de abasto.—I. Rendimiento total.—II. Rendimiento neto.—III. Rendimiento en canal.—IV. Rendimiento en calidades.

- Capítulo VI: La carne como alimento.—I. Concepto de la carne.
 II. Valor alimenticio.
 Capítulo VII: La carne en el mercado.—I. El precio de la canal.
 II. Clases comerciales.—III. La carne en la tabajería.—IV. Fundamentos de la clasificación.—V. Consumo de carne.
 Capítulo VIII: La higiene de la carne.—I. Reses dolientes.—II. Carnes repugnantes.—III. Carnes corrompidas.
 Capítulo IX: Conservación de la carne.—I. Conservación por el frío.—II. Conservas de carne.—III. Carne acecinada.—IV. Métodos químicos.—V. Chacinación.

Un volumen, 32 pesetas.

LA ARQUITECTURA

JUAN DE ZAVALA, Arquitecto

Indice:

- Prefacio.
 Capítulo I.—La evolución de la arquitectura a través del siglo XIX.
 Capítulo II.—La arquitectura a fines del siglo XIX y principios del XX.
 Capítulo III.—La aparición y el empleo de nuevos materiales.
 Capítulo IV.—Los orígenes del movimiento renovador.
 Capítulo V.—Racionalismo y estética.
 Capítulo VI.—La nueva arquitectura y la Exposición de París de 1925.
 Capítulo VII.—La arquitectura moderna en Alemania.
 Capítulo VIII.—La arquitectura en Inglaterra.
 Capítulo IX.—Las arquitecturas del Norte de Europa.
 Capítulo X.—La arquitectura en Rusia.
 Capítulo XI.—La arquitectura en Norteamérica.
 Capítulo XII.—La arquitectura del rascacielos.
 Capítulo XIII.—La arquitectura Californiana.
 Capítulo XIV.—La arquitectura en España.
 Capítulo XV.—El neo-romanticismo moderno.
 Capítulo XVI.—El nuevo renacimiento clásico.
 Capítulo XVII.—La evolución de la vivienda.
 Capítulo XVIII.—La evolución de las ideas urbanísticas.

Un volumen, 25 pesetas.

Seguidamente:

- EL SECRETO DE LA PINTURA, por **Enrique Azcoaga**, crítico de Arte.
 EL CINE, por **Raimundo de los Reyes**, crítico de Cine.
 LA VIDA SOCIAL, por **José Antonio Maravall**.
 LA LITERATURA EXTRANJERA, por **A. Marichalar**.
 Etcétera.

LOS FAMOSOS "LEGADOS" DE LA UNIVERSIDAD DE OXFORD

Los famosos "Legados" constituyen una obra de conjunto conocida en todo el mundo, de la que se han agotado numerosas ediciones, y en la que los mejores especialistas británicos, con aportaciones de famosos investigadores de otros países, estudian la contribución de las culturas pasadas a la nuestra y su perduración en ella.

Grecia, Roma, el Islam, la Edad Media, la India y Egipto han ido acumulando estratos de saber científico y filosófico, de experiencia política, económica y jurídica, de espiritualidad religiosa y de riqueza artística, de tal manera, que nosotros, europeos del siglo XX, herederos de esos mundos, no siempre sabemos a cuánto asciende ese caudal recibido y en qué medida está ya muerto o constituye una realidad viva. Ese recuento lo realizan de modo vivo, atrayente y sobrio los "Legados" que presentamos al público.

Cada volumen, de más de 500 páginas, con numerosos grabados, encuadernado en tela, 50 pesetas.

EL LEGADO DE GRECIA

Coordinado por **R. W. Livingstone**

Indice:

- La importancia de Grecia para el futuro del mundo moderno**, por Gilbert Murray, Profesor de Griego en la Universidad de Oxford.
Religión, por W. R. Inge, Deán de la Catedral de San Pablo.
Filosofía, por J. Burnet, Profesor de Griego en la Universidad de St. Andrews.
Matemáticas y Astronomía, por Sir T. L. Heath.
Ciencias Naturales, por D'Arcy W. Thompson, Profesor de Historia Natural en la Universidad de St. Andrews.
Biología, por Charles Singer, Lector de Historia de la Medicina en la Universidad de Londres.
Medicina, por Charles Singer.
Literatura, por R. W. Livingstone, Profesor del Colegio Corpus Christi, de Oxford.
Historia, por Arnold Toynbee, Profesor de Lengua, Literatura e Historia Bizantina y Griega modernas en la Universidad de Londres.
El pensamiento político, por A. E. Zimmern, Profesor de Política Internacional en la Universidad de Gales, Aberystwyth.
Las lámparas del arte griego, por Percy Gardner, Profesor de Arqueología Clásica en la Universidad de Oxford.
Arquitectura, por Sir Reginald Blomfield, arquitecto.

EL LEGADO DE ROMA

Coordinado por **Cyril Bailey**

Indice:

- Introducción**, por H. H. Asquith.
La transmisión del legado, por Cesare Foligno, Profesor de Italiano en la Universidad de Oxford.

El concepto del Imperio, por Ernest Barker, Director del King's College. de Londres.

La Administración, por H. Stuart Jones, Profesor de Historia Antigua en la Universidad de Oxford.

La Ciencia del Derecho, por F. de Zulueta, Profesor de Derecho Civil en la Universidad de Oxford.

La familia y la vida social, por Hugh Last, del St. John's College, de Oxford.

Religión y Filosofía, por Cyril Bailey, del Balliol College, de Oxford.

La ciencia, por Charles Singer, Profesor de Historia de la Medicina en la Universidad de Londres (University College).

Literatura, por J. W. Mackail, Profesor de Poética en la Universidad de Oxford.

La Lengua, por Henry Bradley, coeditor del "Oxford English Dictionary".

Arquitectura y Arte, por G. McN. Rushforth, ex Director de la Escuela Británica de Roma.

Ingeniería y construcción, por Gustavo Giovannoni, Profesor de Arquitectura general en la Universidad de Roma.

Agricultura, por W. E. Heitland, del St. John's College, de Cambridge.

EL LEGADO DEL ISLAM

Coordinado por Sir Thomas Arnold y el Profesor Alfred Guillaume

Indice:

España y Portugal, por J. B. Trend.

Las Cruzadas, por Ernest Barker, Profesor de Ciencia Política de la Universidad de Cambridge.

Geografía y Comercio, por J. H. Krams, Lector de Persa y Turco en la Universidad de Leiden.

Las artes menores islámicas y su influencia sobre la artesanía de Europa, por A. H. Christie.

El arte islámico y su influencia sobre la pintura europea, por Sir Thomas Arnold.

La Arquitectura, por el arquitecto M. S. Briggs.

La Literatura, por H. A. R. Gibb, Profesor de Arabe en la Universidad de Londres.

El Misticismo, por R. A. Nicholson, Profesor de Arabe de la Universidad de Cambridge.

La Filosofía y la Teología, por Alfred Guillaume, Director del Culhan College.

Las leyes y la Sociedad, por David de Santillana, Profesor de Historia de las Instituciones políticas y religiosas del Islam, en la Universidad de Roma.

Ciencia y Medicina, por el Doctor Max Meyerhof.

La Música, por H. G. Farmer, de la Universidad de Glasgow.

Astronomía y Matemáticas, por el barón Carra de Vaux.

EL LEGADO DE LA EDAD MEDIA

Coordinado por C. G. Crump y E. F. Jacob

Indice:

La vida cristiana, por F. M. Powicke, Profesor de Historia Moderna de la Universidad de Oxford.

La Arquitectura medieval, por W. R. Lethaby, Inspector de la Abadía de Westminster.

La escultura medieval, por Paul Vitry, Conservador del Museo del Louvre.

Las artes decorativas e industriales, por Marcel Aubert, del Museo del Louvre.

Algunos aspectos de la literatura latina, por Claude Jenkins, Profesor de Historia Eclesiástica de la Universidad de Oxford.

Literatura vernácula, por Cesare Foligno, Profesor de Estudios italianos de la Universidad de Oxford.

La escritura, por E. A. Lowe, Profesor de Paleografía del Instituto de Estudios Superiores, Nueva Jersey, U. S. A.

Filosofía, por C. R. S. Harris, miembro del Colegio All Souls, de Oxford.

Educación, por J. W. Adamson, Profesor de Educación de la Universidad de Londres.

Derecho consuetudinario, por Sir Paul Vinogradoff, Profesor de Jurisprudencia de la Universidad de Oxford.

Derecho canónico, por Gabriel le Bras, Profesor de la Sorbona.

Derecho romano, por Ed. Meynial Profesor honorario de la Sorbona.

La posición de la mujer, por Eileen Power, Profesor de Historia Económica Medieval de la Universidad de Londres.

La actividad económica de las ciudades, por N. S. B. Gras, Profesor de Historia de los Negocios en la Universidad de Harvard, Minnesota, U. S. A.

El poder real y la Administración, por Charles Johnson, de la Oficina de Registro Público de Londres.

El pensamiento político, por E. F. Jacob, Profesor de Historia Medieval de la Universidad de Manchester.

EL LEGADO DE EGIPTO

Coordinador, S. R. K. Glanville

Indice:

Introducción, por S. R. K. Glanville.

Los calendarios y la cronología, por J. W. S. Sewell.

La interpretación política del mundo clásico, por Margaret S. Drower.

La escritura y literatura, por Alan H. Gardiner.

El arte egipcio, por Jean Capart.

Los procedimientos mecánicos y técnicos y los materiales empleados, por R. Engelbach.

La ciencia, por R. W. Sloley.

La Medicina, por Warren R. Dawson.

El Derecho, por Erwin Seidl.

Egipto e Israel, por W. O. E. Oesterley.

Los papiros griegos, por C. H. Roberts.

Egipto y Roma, por A. H. M. Jones.

El Egipto y la Iglesia cristiana, por J. M. Creed.
 La Iglesia copta y la vida monástica egipcia, por De Lacy O'Leary.
 Egipto y el Imperio bizantino, por H. I. Bell.
 La contribución de Egipto al Islam, por A. J. Arberry.
 El legado al Egipto moderno, por A. M. Hocart.

EL LEGADO DE LA INDIA

Coordinador, G. T. Garratt

Indice:

Introducción, por el marqués de Zetland.
 La India en el pensamiento y la literatura europeas, por H. G. Rawlinson.
 La lengua y la literatura primitivas, por F. W. Thomas.
 El arte y la arqueología indias, por K. de B. Codrington.
 La Filosofía, por S. N. das Gupta.
 Las castas y la estructura de la sociedad, por R. P. Masani.
 El budismo, por Dé la Vallei Poussin.
 La Lengua y la Literatura, por F. W. Thomas.
 La arquitectura musulmana de la India, por Martín S. Briggs.
 Hinduismo, por S. Radhakrishnan.
 La influencia cultural del Islam, por Abdul Zadir.
 La música, por A. H. Fox Strangways.
 Las ciencias, por Walter Eugene Clark.
 Las literaturas vernáculos, por J. G. Ghosh.
 La civilización indo-británica, por G. T. Garratt.

¿Conoce Vd. los magníficos vol.
nuestra colección?

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES



5 6004 25031568 1

LA CIVILIZACION BIZANTINA, por STEVEN RUNCIMAN, Profesor del «Trinity College», Cambridge

«Un libro de una idea compleja y apretada sencillez... Formador e informador. Satisface al lector culto, le da noticias y le orienta... Esa apetencia histórica del momento actual se ve perfectamente servida por libros como éste, en los que una garantía fundamental sirve para que aceptemos y asimilemos un exposición concisa, exacta y amena». N. GONZÁLEZ RUIZ.—
 Ya, 2-ix-1942. Un vol., 20 ptas.

HISTORIA DE GRECIA, por ULRICH WILCKEN

«Carecía el público español de un libro de conjunto sobre Grecia. La obra de Ulrich Wilcken, *Historia de Grecia*, viene a llenar este vacío. La traducción del Profesor FERNÁNDEZ RAMÍREZ ha sido hecha sobre la edición alemana de 1939. Se trata, pues, de un trabajo que, en lo fundamental, puede considerarse puesto al día. El Profesor Wilcken ha podido elaborar, con exquisita ponderación, un hermoso libro de conjunto sobre la *Historia de Grecia*, después de largos años de labor monográfica esparcida en libros y revistas.» Profesor S. Montero Díaz, Catedrático de la Universidad Central.
 Un vol. con grabados, 30 ptas.

SIETE ESTADISTAS ROMANOS, por SIR CHARLES OMAN, Profesor de Historia Moderna de la Universidad de Oxford

«Narración plena de dramatismo de uno de los más decisivos períodos que haya vivido jamás la Humanidad... El libro es excepcional, y es cosa de congratularse que la EDITORIAL PEGASO, que ya nos ha proporcionado regalos como EL CONOCIMIENTO DE DIOS, del Padre Gratry, y LA CRISIS DE LA CONCIENCIA EUROPEA, de Paul Hazard, haya añadido a su colección éste.» José María García Escudero, en *Revista de Estudios Políticos*, año IV, número 16.

«... En esta obra admirable del Profesor de la Universidad de Oxford, que narra sus existencias, sus luchas, sus pasiones y su emplazamiento en la órbita política o del Estado, con un estilo sencillo, suelto y natural, sin empaque ni engolamiento erudito, con la gracia de las mejores narraciones históricas, donde el rigor documental «va por dentro» y en lo externo se conserva la naturalidad del relato, sin esfuerzo aparente para hacer amena y avasalladora la lectura.»—Emisora *Radio Madrid*, 20-x-1944.

HISTORIA DEL LIBERALISMO EUROPEO, por el Prof. GUIDO DE RUGGIERO, Catedrático y Ministro italiano

La autorizada pluma del Profesor italiano, discípulo predilecto del Profesor Benedetto Croce, en esta obra suya clásica ha trazado un panorama magistral de la historia de uno de los movimientos que mayor importancia ha tenido en el desarrollo de la cultura.

Obra de la que en Italia se han hecho multitud de ediciones. Ha sido conocida como la mejor en su género, en todos los países civilizados, y da al inglés, alemán, sueco, etc. La edición española ha sido realizada con mayor cuidado y esmero.
 Un vol. en 2 tomos.

HISTORIA GENERAL DE LA CULTURA, por MANUEL BALLEGAARD, Catedrático de Historia General de la Cultura de la Universidad de Copenhague

Una obra que puede servir de modelo a las publicadas con su claridad expositiva y acierto en los materiales utilizados. No falta nada para que el lector adquiera una visión completa del desarrollo de la cultura europea.
 Un vol. en 2 tomos.

HISTORIA SOCIAL E INDUSTRIAL DE INGLATERRA

Probablemente es ésta una de las obras breves y completas publicadas en lengua inglesa. La traducción realizada, lleva una serie de excelentes fotografías.
 Un vol. en 2 tomos.

Seguidamente aparecerán:

COMPENDIO DE HISTORIA
 HISTORIA DE LA NACIÓN
 EL ORIGEN DE LA CULTURA
 EL SENTIDO DE LA HISTORIA